AUTHOR:

FOUCHER DE CAREIL, LOUIS ALEXANDRE

TITLE:

HEGEL UND SCHOPENHAUER IHR ...

PLACE:

WIEN

DATE:

1888

Master Negative #

92-80549-5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

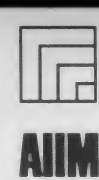
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193H36 Foucher de Careil, Louis, Alexandre, ,
DF comte. 1826-91.
Hegel und Schopenhauer ihr leben und wirken, mit autorisation des verfassers aus dem Französischen übersetzt von J. Singer, mit einer vorrede von Robert Zimmermann
Wien 1888. 280780. 50 + 417 p.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 04.06.1992 INITIALS Emilian
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202



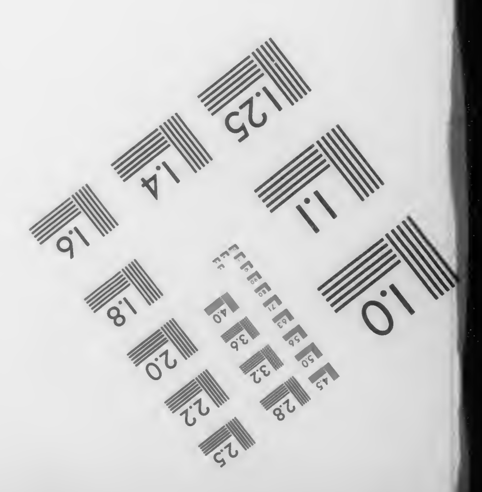
Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

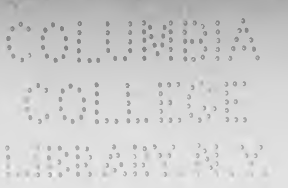
1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



HEGEL
UND
SCHOPENHAUER

IHR LEBEN UND WIRKEN

DARGESTELLT
VON
GRAF ALEX. FOUCHER DE CAREIL
MITGLIED DES FRANZÖS. SENATES
EHEMALIG. FRANZÖS. BOTSCHAFTER AM WIENER HOFE

MIT AUTORISATION DES VERFASSERS AUS DEM FRANZÖSISCHEN ÜBERSETZT
VON
J. SINGER

MIT EINER VORREDE VON ROBERT ZIMMERMANN.



WIEN
VERLAG VON CARL KONEGEN
1888.

Druck von Friedrich Jasper in Wien.

VORREDE.

Von Kant ist gesagt worden, dass er in der Geschichte des geistigen Lebens der Menschheit ein neues Blatt, das Blatt unseres Jahrhunderts, aufgeschlagen habe. Von den beiden Männern, deren Namen das Titelblatt des vorliegenden Buches zieren, lässt sich behaupten, dass jeder derselben einer Seite desselben seinen Stempel aufgedrückt hat. Wie die Philosophie Hegel's in der ersten, so tritt jene Schopenhauer's in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts vorherrschend auf. Während beider Geburtsjahre (1770, 1788) nur um etwas mehr als ein Decennium auseinanderliegen, ist die Zeit der Berühmtheit des einen jener des Ansehens des anderen um mehr als ein Menschenalter vorangeeilt. Die Periode des Niederganges für den einen wurde zur Epoche des Aufganges für den anderen der beiden; zwischen der fast ausschliesslichen Herrschaft des Idealismus und der nahezu ebensolchen der »Welt als

Wille und Vorstellung«, zwischen dem auf die Alleinherrschaft der Vernunft sich stützenden Optimismus des einen und dem auf die Allmacht des »blinden« Willens sich berufenden Pessimismus des anderen bildet gerade die Mitte des Jahrhunderts den Wendepunkt.

Der französische Geist hat den Wandlungen des deutschen niemals gleichgiltig zugesehen. Die Beziehung zweier grosser Culturnationen, deren eine, um von anderen Erscheinungen zu schweigen, Descartes, Diderot und Rousseau, deren andere Leibniz, Lessing und Kant aus ihrem Schosse geboren, kann nur eine gegenseitige sein. Jede derselben darf von der anderen empfangen, weil jede der andern zu geben vermag; in eine dauernde Abhängigkeit wird keine von der andern gerathen können. Der assistentia divina folgte die prästabilirte Harmonie; dem bürgerlichen Drama an die Seite trat das Trauerspiel in Prosa; zu dem »homme naturellement bon« bildet der »homo noumenon«, die intelligible im Gegensatz zur sensiblen Menschennatur, das Gegenstück. Lange bevor nach bekanntem Wort durch das Buch der Frau von Staël Deutschland für die Franzosen »entdeckt« wurde, hatten von jenseits des Rheines eingewanderte Fremdlinge, auserlesene Geister wie Ch. de Villers und Camille Jordan, in Weimar und Jena Kant's Philosophie entdeckt und sich um deren Uebersetzung und Verbreitung in der Muttersprache Verdienste erworben. Ein nachmaliger Secretär des ersten Consuls Bonaparte auf dem Rastatter Congress, Perret, sass zu den Füssen des Verfassers der Wissenschaftslehre, als diese zum erstenmal, frisch aus dem Kopf ihres Urhebers entsprungen, von der Druckerpresse hinweg in einzelnen Bogen den Zuhörern desselben in die Hand gegeben wurde. Derselbe war Mitglied jener ausgesuchten, unter dem Schutze Fichte's entstandenen »Philosophischen Gesellschaft«, welche in der Geschichte der Philosophie sich ein dauerndes Andenken gesichert hat dadurch, dass aus ihr der nachmalige Antipode des Idealismus, der Begründer eines jenem Schopenhauer's entgegengesetzten Realismus und der scharfsinnigste Beurtheiler, den dieser gefunden hat, Herbart, hervorgegangen ist. Der Schüler Laromiguière's, Royer-Collard's und Maine de Biran's, Victor Cousin, wandte, nach Frankreich, in dessen Sensualismus der erste, und Schottland, in dessen Moralphilosophie der zweite seiner Lehrer ihn eingeführt hatte, während er mit dem dritten vor allem die Phäno-

mene des Willens studirte, seine Blicke auf Deutschland. Er selbst hat es erzählt, wie er mit unsäglicher Mühe es unternahm, die hauptsächlichsten Urkunden der Kant'schen Philosophie zu entziffern, ohne andere Hilfe als die lateinische, »barbarische« Uebersetzung von Born. Nach zweijährigem Studium hatte er, wie er sagt, die erste philosophische Schule Deutschlands hinter sich und fühlte, genau in dem Zustande, in welchem Deutschland im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, nach Kant und Fichte, sich befand, von der inzwischen von ihrem Urheber selbst längst überholten Naturphilosophie Schelling's sich magnetisch angezogen. Vom Verlangen getrieben, machte Cousin um das Ende des Jahres 1817 seine erste, von ihm so genannte »Promenade philosophique« nach Deutschland, sah den eigentlichen Gegenstand seiner Sehnsucht, Schelling in München, bei dieser Gelegenheit zwar nicht, aber statt seiner fand er, ohne ihn zu suchen — wie durch Zufall — Hegel in Heidelberg, der damals noch nicht nach Berlin berufen worden war, und sagte bei seiner Rückkehr nach Frankreich seinen Freunden: »Ich habe einen Mann von Genie gefunden.«

Als Cousin diesen Ausspruch that, der ihn gleichwohl nicht gehindert hat, sich von Hegel wie

von Schelling, seinen, wie es in der Dedication des IV. Bandes seiner Ausgabe des Proclus (1821) heisst, »amicis et magistris, philosophiae praesentis ducibus,« wenige Jahre nachher in seinen berühmt gewordenen Vorlesungen aus dem Jahre 1826 ausdrücklich loszusagen, ahnte er ebensowenig, wie diese selbst, dass im Kopfe eines noch völlig unbekannten, damals noch nicht dreissigjährigen jungen Mannes eben das Werk eines neuen »Genies« seiner Vollendung entgegenging, welches zwar schon im darauffolgenden Jahre (1819) ans Licht treten, aber mit Ausnahme der heute noch classisch zu nennenden Recension Herbart's, welche im 12. Band seiner S. W. S. 369 u. ff. enthalten ist, von der gelehrten Welt dreissig Jahre hindurch mit Stillschweigen übergangen werden, dagegen nach Ablauf dieser Zeit seinem Verfasser für den Rest des Jahrhunderts die Stellung verschaffen sollte, welche Cousin für die erste Hälfte desselben Hegel's System »prophezeit«, und die dieses bis zum Zeitpunkt des Zerfalles der Hegel'schen Schule thatsächlich behauptet hat.

Was Cousin für Hegel, hat der Verfasser vorliegenden Buches für Schopenhauer gethan. Wie jener jenen bei seinem philosophischen Aus-

flug nach Deutschland durch Zufall gefunden, so hat dieser diesen auf einem »Spaziergang« nach Frankfurt absichtlich aufgesucht. Jener, auch nachdem er bei seiner zweiten Reise nach Deutschland im Jahre 1818 Schelling kennen gelernt und mit ihm Freundschaft geschlossen hatte, hat seiner Versicherung zufolge mit Hegel »angefangen und aufgehört«: dieser mag dem Optimismus nichts Böses nachsagen; auch »Philinte« habe mancherlei Gutes; aber vor dem neuen »Alceste«, dem Philosophen des Pessimismus, beugt er sich »bis zur Erde«. Beide haben den Ruhm, jeder seines »Genies«, ihren Landsleuten in Worten fast überschwenglicher Anerkennung verkündet, wie sie bei Angehörigen literarisch und politisch rivalisirender Völker als schönes Zeugniss über nationale Befangenheit erhabener, echt wissenschaftlicher Gesinnung betrachtet werden darf.

Der ehemalige Botschafter der französischen Republik, die, wie einst Plato der seinigen vorschrieb, sich durch einen Philosophen vertreten liess, hat um die deutsche Philosophie aber Verdienste, die noch weiter zurückreichen. Durch nichts erscheint der weltbürgerliche Charakter eines Leibniz, des Mannes, in dessen Kopfe, nach Friedrich des

Grossen Ausdruck, eine Akademie der Wissenschaften vereinigt war, entschiedener ausgeprägt, als durch die Thatsache, dass dessen Philosophie unter Deutschen wie unter Franzosen heimisch geworden und unter den letzteren, nicht allein durch die Sprache, in der ihre Urkunden zum grossen Theile verfasst sind, geblieben ist. So schwer es sich begreifen lässt, dass Deutschland, welches das Recht und den Stolz hat, ihn den seinigen zu nennen, eine vollständige Ausgabe seiner Werke, wiederholter Anläufe ungeachtet, noch immer nicht besitzt, umsomehr verdient es Dank, wenn ein Fremder, der nur die Begeisterung für dessen geistige Bedeutung mit den Landsleuten desselben gemein haben kann, die weit aussehende Aufgabe, welcher die Kraft der Nation sich bisher nicht gewachsen gezeigt hat, von freien Stücken auf eigene Schultern nimmt. Die von Graf Foucher de Careil veranstaltete Gesammtausgabe ist auf zwanzig Bände berechnet, von welchen bisher sieben erschienen sind, welche zu grossem Theil neues aus den Originalquellen der Bibliothek zu Hannover, des Staats- und ehemaligen Reichshofrathsarchivs zu Wien geschöpftes Material an den Tag gebracht haben. Seine Ent-

deckung der »Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz« hat die Geschichte der Philosophie in den Stand gesetzt, eines der bis dahin schwierigsten kritischen Probleme, das Verhältniss des Spinozismus zur Monadologie, mit den eigenen Worten des Urhebers der letzteren zu lösen und auf Grund dieses Ergebnisses zur Entscheidung anderer, seit Decennien vererbter Streitfragen, wie die der Stellung Lessing's zu Spinoza und Leibniz, Massgebendes beizutragen. Diese und ähnliche Forschungen des Autors auf dem Gebiete der Leibnizliteratur haben ihn auch mit dem, auf gleichem Felde thätig gewesenen, Schreiber dieser Zeilen zusammengeführt. Dieselben haben Veranlassung geboten, dass dieser, obwohl, weil weder Schüler Hegel's noch Anhänger Schopenhauer's, mit dem Verfasser häufig im Tadel, nicht überall im Lobe einig, dessen an ihn ergangenem Wunsch, die Uebersetzung seines Buches bei der deutschen Lesewelt einzuführen, um so bereitwilliger entgegen gekommen ist, als er sich in der Verehrung des universellsten Geistes, den Deutschland hervorgebracht, mit ihm gleichen Gefühls weiss.

Auf die zweite Hälfte des Werkes, welche Schopenhauer gewidmet ist, fällt dessen Hauptgewicht; in der Beurtheilung Hegel's, welche die erste ausfüllt, stimmt der Verfasser dem Wesen nach mit dem Urtheil Cousin's nach dessen Lossagung überein. Cousin fand das Wesen der deutschen Philosophie darin, von der Ontologie zur Psychologie, dagegen das seiner eigenen darin, in umgekehrter Richtung von der Psychologie zur Ontologie zu kommen. Jene, welche, wie er sagt, »in der Folge ihrer Begriffe die Ordnung der Dinge selbst« wiederzugeben trachtet, fängt mit dem Wesen der Wesen an, um sodann durch alle Stufen der Existenz bis zum Menschen und dessen verschiedenen Fähigkeiten »herabzusteigen.« Die seinige beginne mit den »Facultäten« des menschlichen Geistes, welche da sind: »Sensibilität, Activität, Vernunft,« um unter diesen die letztgenannte als diejenige auszuzeichnen, welche, »weil sie in uns ist, ohne Wir selbst zu sein«, Objecte uns offenbart, »die von dem Subject selbst verschieden sind und ausser seiner Sphäre liegen«, und welche daher, obgleich selbst Gegenstand der Psychologie, die von dieser durchaus verschiedene Wissenschaft der Ontologie möglich macht. Als Mangel der deutschen Philosophie bezeichnete Cousin, dass »das Wesen der Wesen«, mit dem sie beginnt, keine Frucht der Induction,

sondern vielmehr »eine Construction, wie man es in Deutschland nennt, oder eine Hypothese, wie wir es nennen«, sei. Auf den, wie es scheint, unvermeidlichen »Cirkel«, der in seinem eigenen Verfahren liegt, die Vernunft als »Thatsache« anzusehen, aber zu deren Eruirung sich derselben Vernunft als blosser »Voraussetzung« zu bedienen, hat Schelling in seiner noch aus anderen Gründen berühmt gewordenen Vorrede zu der deutschen Uebersetzung von Cousin's »Fragmenten über französische und deutsche Philosophie« (1834) mit treffenden Worten aufmerksam gemacht. Der Verfasser feiert Hegel als den Philosophen des »Fortschritts«; die »dialektische Bewegung des Begriffs« bezeichnet derselbe als die Idee, vor der er sich neige, deren »magische Gewalt« ganz Deutschland gefangen genommen und das Eindringen Hegel's in Frankreich bei dessen wahren oder vermeintlichen Fortschrittsfreunden bis auf Renan herab begünstigt habe. Aber schon Schelling (a. a. O., S. XV) hat bemerkt, dass die Voraussetzung derselben, der reine logische Begriff habe als solcher die Natur, von selbst in sein Gegentheil umzuschlagen, um dann wieder in sich selbst zurückzuschlagen, etwas sei, »was man von

einem Lebendigen, Wirklichen denken, von dem blossen Begriff aber weder denken noch imaginiren, sondern eben nur sagen kann.«

Dass der Verfasser bei der lebendigen Schilderung seines Zusammentreffens mit Schopenhauer mit Vorliebe auf die in dessen Bibliothek in der Mehrzahl vertretene französische Literatur, auf die nicht blos die Bücherbretter drückenden, sondern »im Unterschied von unseren modernen Bibliophilen fast durchweg gelesenen« Werke Chamfort's und Larochefoucauld's, sowie auf die Rolle verweist, welche Helvetius und die französischen Physiologen von Cabanis bis auf Bichat und Claude Bernard in dessen Schriftstellerei spielen, wird ihm kein Billiger verdenken. Dagegen wird die Bezugnahme auf die eindringlichste und heute noch unwiderlegte Beurtheilung, die der gewagte Versuch, mit Umgehung der »Vorstellung« das Wesen der Welt als »Willen« unmittelbar zu ergreifen, in Deutschland erfahren hat, von manchem ungern vermisst werden. Herbart war es, der schon beim Erscheinen der ersten Ausgabe des Schopenhauer'schen Hauptwerkes (1819) scharfsinnig gefragt hat, wie, wenn das (Kant'sche) Ding an sich, nach des Verfassers Versicherung, nimmermehr

Object sei, uns dann der Wille als solches bekannt werde? Das Unvorstellbare, sollte man meinen, könne, wenn niemals vorgestellt, auch niemals gewusst werden! Dass der Wille, wie Schopenhauer sagt, »die deutlichste, am meisten entfaltete vom Erkennen unmittelbar beleuchtete seiner (des Dinges an sich) Erscheinungen« sei, löst das Räthsel nicht, sondern verwickelt es noch mehr; denn nun soll der Wille, der »allein das Ding an sich« ist, zugleich desselben, also seine eigene, »Erscheinung« sein.

Der Ausweg, dass das Ding an sich Wille sei, ist nicht sowohl eine Lösung, als vielmehr ein Sprung, um der Charybdis des Idealismus zu entgehen. Derselbe wird weder erlaubt noch gefahrlos dadurch, dass ihn, wie die Entwickelung der deutschen Philosophie seit Schopenhauer, auf dessen Grundlage oder von dieser aus zu Hegel zurück, Beispiele aufzuweisen hat, andere nachgemacht haben. So lange in der Philosophie das Kunststück, um die Ecke zu schauen, d. h. das Unvorstellbare ohne Vorstellung vorzustellen, nicht erfunden ist, wird es bei der stolzen Selbstbescheidung Kant's, dass vom Seienden wohl dessen »Dass«, nimmermehr aber dessen »Was« erkennbar sei, sein Bewenden haben müssen.

Das französische Original erschien 1862, zwei Jahre nach Schopenhauer's Tode (23. Sept. 1860); die deutsche Uebersetzung kommt eben recht zum hundertjährigen Gedächtnisstag seiner Geburt (22. Februar 1788). Weder in Deutschland noch in Frankreich ist während des, seit der Veröffentlichung des ersteren verflossenen Vierteljahrhunderts die Philosophie stille gestanden. Der beinahe gleichzeitig mit Cousin's Eklekticismus durch A. Comte als neue Phase des Empirismus begründete Positivismus hat den Spiritualismus in Frankreich in den Hintergrund gedrängt. Wie die Auflösung des Idealismus in Deutschland dem Realismus Raum schaffte, so hat Schopenhauer's eigene Abkunft von Kant im Verein mit der diesem sich nähernden Auffassung der Sinnesfunctionen von Seite der Physiologen zu dem Verfasser der Kritik der reinen Vernunft in Deutschland zurückgeführt.

Das durch Kant aufgeschlagene Blatt der Geschichte der Philosophie ist im Laufe der Zeit zum Palimpsest ausgeschlagen. Den ursprünglich von der äusseren und inneren Erfahrung und einem unbestechlichen sittlichen Pflichtgefühl dictirten Text haben die vielfachen kreuz und quer darüber geschichteten Neuschriften nicht völlig ver-

löscht, aber fast unkenntlich gemacht. Die Herstellung seines Buchstabens ist Sache der in der Gegenwart mit bisweilen ausschweifender Akribie gepflegten Kant-Philologie: die Herstellung seines Geistes bleibt nach wie vor Aufgabe der seit Kant und von Kant aus Philosophierenden!

Wien, im Februar 1888.

Robert Zimmermann.

EINLEITUNG.[1]

Die deutsche Philosophie hat in den ersten fünfzig Jahren unseres Jahrhunderts die verschiedensten Phasen und die bewegteste Periode ihrer Geschichte durchlaufen; mit einer schauderhaften Geschwindigkeit sah sie die Philosophen und deren Systeme aufeinander folgen. Von diesen letzteren geheilt und entsetzt über seine Vereinsamung und seine Trümmer scheint Deutschland seit einigen Jahrzehnten zum gesunden Menschenverstande zurückzukehren, den der verstorbene, hervorragende Literarhistoriker Julian Schmidt als den Ausdruck der gemeinen Vernunft mit dem Chore der antiken Tragödie verglichen hat. Es scheint, dass Frankreich diesen Chor darstelle, dessen Beruf es ist, die bekannten, ja trivialen Wahrheiten, durch deren Übersehen die Helden der Tragödie vom rechten Wege abgelenkt werden, der ganzen Welt zuzurufen, und da die Zeit ruhiger geworden und der Friede in die Geister eingekehrt ist, darf man sich wohl endlich fragen: was

[1]) Dieselbe datirt in ihren wesentlichen Stücken, wie das Werk selbst, aus dem Jahre 1862.

ist von jener ganzen Bewegung übrig geblieben und welche Ideen werden den Schiffbruch überleben? Die Beantwortung dieser Frage ist der Zweck vorliegenden Werkes.

Unser Gegenstand hat, wie man leicht denken kann, bereits zahlreiche Controversen hervorgerufen und ist jenen Processen vergleichbar, die eine und dieselbe Generation nicht zugleich einleiten und entscheiden kann. Deutschland hat die ganze Welt getäuscht; nun misstraut man ihm, und wenn es jetzt auch den gesunden Menschenverstand anruft und sich im Vorhinein dem Urtheile desselben unterwirft, so vergisst man doch nicht, dass Hegel und seine Schule eben jenen gesunden Menschenverstand verhöhnten. Selbst die unbestreitbare, ja officiell zugestandene Rückkehr der Hegel'schen Schule zum Theismus findet noch Ungläubige.[1]) Man glaubt

[1]) Es ist jedoch nichts gewisser, als dies. Die Herausgeber der Halle'schen Zeitschrift für Philosophie setzten in einer Vorrede, welche 1852 die neue Folge der genannten Zeitschrift eröffnete, bis zum Übermasse die Nothwendigkeit einer solchen Erklärung auseinander und formulirten eine klare und deutliche Anerkennung der Principien des Theismus. Die Vernunft, sagten sie, müsse in die einfachen und fruchtbaren Pfade zurückkehren, von denen sie ausgegangen ist, und sie geben zu, dass sie nur darin das Heil für die Philosophie erblicken. »Es handelt sich hier,« meinten sie, »nicht um den Kampf für oder gegen die Vorherrschaft der einen oder anderen Schule, sondern um das Sein oder Nichtsein der Philosophie überhaupt.« Sie fügten hinzu, dass die vorzüglichsten Vertreter der Philosophie und selbst der grössere Theil der Hegel'schen Schule jener Erklärung beigetreten sind. Es scheint, dass ein derartiges Geständniss, das uns fast durch seine Naivetät in Staunen versetzt, die Leidenschaften entwaffnen und alle Befürchtungen beruhigen müsste; doch mag dasselbe zu sonderbar erschienen sein, um

nicht an diese Rückkehr, ja man möchte fast an der Aufrichtigkeit des guten Willens zweifeln.

Zwei Parteien stehen heute in Frankreich einander gegenüber, diejenige der systematischen Herabsetzer und die der begeisterten Verehrer der deutschen Wissenschaft. Den ersteren Leuten, welche stets *post eventum* urtheilen und nach rückwärts blickende Unglückspropheten sind, kostet es keine Mühe, die Geschichte des deutschen Geistes in der Hand, diesem den Process zu machen und den ersten ihnen begegnenden Hegelianer, der die Existenz der Gottheit leugnet, ohne Gnade zu verdammen. Man kennt den Typus des gestrengen Kritikers, der sich an Descartes hält, Leibnizen nur duldet, weil er Cartesianer ist, Kant bloss als Kritiker anerkennt, jedoch alles übrige zurückweist, — der in der Literatur von Lessing nichts wissen und erst mit dem Goethe'schen Faust beginnen will, für den die Deutschen nicht Menschen im vollen Sinne des Wortes, sondern lediglich das Erzeugniss einer tieferstehenden, noch in der Finsterniss der Dante'schen Hölle versunkenen Race darstellen, die sich im Chaos bewegt, ohne einen Schritt nach vorwärts zu thun und im hellen Lichte des 19. Jahrhunderts das Wunder der babylonischen Sprachenverwirrung er-

Vertrauen in seine Aufrichtigkeit zu erwecken, oder verletzte jenes officielle Bekenntniss des Theismus die Würde der Philosophie, deren Aufgabe es ist, die Wahrheit zu suchen und nicht deren Urkunden festzustellen, — kurz, jene Erklärung wurde mit einem gewissen Misstrauen aufgenommen und als eine einfache, durch den Ernst der Ereignisse dictirte philosophische Polizeimassregel betrachtet.

neuert. Der wunderliche und unverfälschte französische Philosoph des 18. Jahrhunderts aus der Schule Voltaire's war es, der da meinte, dass die Deutschen zu viele Consonanten und zu wenig Geist besässen. Er zieht die deutsche Bilanz in folgender Weise: »Was verdanken wir Franzosen den Deutschen in Kunst und Wissenschaft? In den zeichnenden Künsten nichts, denn dieses Volk ist trotz seiner ehrgeizigen Ansprüche sehr wenig künstlerisch angelegt; unsere Sculptur und Malerei kommen direct aus Griechenland und Rom. Anders steht es mit der Musik: dass die hohe Musik aus Deutschland komme, gibt er zu, wofern er nicht die italienische Musik vorzieht. In der Poesie seien wir Franzosen von keinem anderen Volke abhängig. Was die Kritik betrifft, die den Ruhm der Deutschen ausmacht, so ist diese im Grunde nichts als die Unordnung, die Negation, das Chaos. Kurz, wir verdanken diesen zu sehr gerühmten Deutschen weder unser politisches Leben, noch unsere Kunst, Poesie und Wissenschaft. Verdanken wir ihnen etwa unsere Philosophie? Frage man Victor Cousin, den Verfasser der »Promenade philosophique en Allemagne«, was er hierüber denkt.« Mit einem Worte: jene Kritiker gelangen trotz ihrer geistvoll vorgebrachten Argumente zu dem unrichtigen Schlusse, dass Frankreich Deutschland um nichts zu beneiden habe.

Wenn man andererseits den masslosen Verehrern des deutschen Geistes und der deutschen Ideen glauben sollte, so hätte Deutschland von 1780—1830 alle Ideen

unseres historischen Zeitalters hervorgebracht und unsere grosse Aufgabe während eines halben Jahrhunderts werde vielleicht die sein, jene Ideen zu überdenken. »Deutschlands philosophische Reform,« sagt Taine,[1]) »ist das grösste Ereigniss der modernen Zeiten. Das ist eine Renaissance, der ersten vergleichbar und in ihren wissenschaftlichen Resultaten vielleicht noch bedeutender als jene. Das ist der Triumph des philosophischen Geistes, der die Metaphysik, Theologie, Poesie, Literatur, Sprachwissenschaft, Aesthetik, kurz die ganze gelehrte Forschung auf neuen Grundlagen aufgebaut hat und der nunmehr auch in die Erfahrungswissenschaften hinabsteigt, um dort sein Wirken fortzusetzen; das ist ein urwüchsiger, universeller und fruchtbarer Geist derselben Art, wie derjenige der Renaissance und des classischen Alterthums; mit einem Worte, jene philosophische Reform bildet eines der grossen Momente der Weltgeschichte. Dieser philosophische Geist besteht in der Macht der allgemeinen Ideen, in der Erfassung der Zusammenhänge, in einer prophetischen Schöpfung der ursprünglichen Logik, welche die Sprachen gebaut hat, des Genies, welches die Geschichte erzeugt, der grossen Ideen, welche jedem Kunstwerke zu Grunde liegen und endlich der unbestimmten metaphysischen Anschauungen, welche die Religionen und Mythen geschaffen haben.«

[1]) Journal des Débats vom 6. November 1860.

Die Wahrheit kann in diesen Extremen unmöglich gelegen sein: sie ist vielmehr in der weiseren und wahreren Ansicht enthalten, welche zugleich die geistige Solidarität unter den Völkern und die Beharrlichkeit des nationalen Geistes in Philosophie und Literatur zugibt. Ja wohl, das menschliche Geschlecht ist solidarisch, wie Edmond Scherer so schön gesagt hat, als er bewies, dass sogar das pietistische England im Kampfe gegen die irreligiöse Kritik sich befinde. Niemand, weder das einzelne Individuum, noch ein ganzes Volk steht allein für sich da. Was jeder Einzelne leidet, denkt und erlebt, erlebt, denkt und leidet er für die Gesammtheit. Es gibt keinen individuellen Fortschritt, der nicht der ganzen Race zugute käme; es gibt keine Entdeckung, die sich nicht früher oder später verbreitete; der Gedanke, der in dem einsamsten Geiste gekeimt hat, nimmt seinen bestimmten Platz in dem gemeinsamen Erbgute der Menschheit ein. Kraft dieses Gesetzes bilden die Nationen einen Organismus, innerhalb dessen eine jede ihre besondere Aufgabe erfüllt: die Wissenschaften, Künste und gesellschaftlichen Einrichtungen verändern sich auf diese Weise ohne Unterlass, und vergebens würde sich ein Volk diesem allgemeinen Gedankenaustausche entziehen wollen: es gibt und empfängt beständig, selbst wider seinen Willen.

Welches immer seine Irrthümer sein mögen, so wird Deutschland für immer das besondere Verdienst eingeräumt werden müssen, in unserem Jahrhundert

mehr als jede andere Nation die Kritik, Wissenschaft und Kunst entwickelt zu haben. Seit Kant setzte sich die Kritik, deren Muster von diesem in allen Stücken festgestellt wurde, zur Aufgabe, Alles zu zerstören und von neuem aufzubauen, die Philosophien, Gesetzgebungen, Künste und selbst die Religionen.

»Man kann,« sagt Kant in seinem »Streit der Facultäten,« die untere Facultät diejenige Classe der Universität nennen, die sich nur mit Lehren beschäftigt, welche nicht auf den Befehl eines Oberen zur Richtschnur angenommen werden, die weder Befehle zu ertheilen, noch zu empfangen hat, sondern in voller Freiheit die Lehren prüft, welche auf der theologischen, Rechts- und medicinischen Facultät vorgenommen werden, die weder ein Credo von der Kirche, noch einen Befehl vom Könige annimmt, sondern sich ihr eigenes Credo schafft, die mit den übrigen Facultäten nicht um ihren Einfluss auf das Volk streiten, die jedoch berechtigt sein soll, im Namen der Vernunft zu sprechen und ihre Controle zu üben über die Empiriker der übrigen Facultäten, deren polizeiliche Beaufsichtigung dem Staate zusteht. Die untere Facultät ist durch ihre Einwürfe und Zweifel vielleicht recht ungelegen, jedoch in einem Staate sehr nützlich und sogar nothwendig vom Standpunkte der Wissenschaft und der guten Methode. Als Facultät, die nur die Vernunft zum Richter hat, soll sie autonom sein und nur der Autorität der Vernunft, nicht der der Re-

gierung unterworfen sein. Diese untere Facultät nannte man die Magd der Theologie, wobei doch immer die Frage bleibt, ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt.«[1])

Kant ist der Vater der kritischen Philosophie. Seine »Kritik der reinen Vernunft«, welch' herrliches Modell! Welches Buch hat je eine ähnliche Revolution im menschlichen Geiste hervorgerufen? Welcher Meister kann sich dem alten Kant vergleichen? Er lehrte uns die ersten philosophischen und transscendentalen Wahrheiten stammeln. Jenen grossen Gedanken, den Descartes nur geahnt und der die moderne Geschichte beherrscht, dass nämlich der Mensch der einzige Schauplatz des Gedankens sei, machte Kant zum Grundsteine seines Systems, dem er alle übrigen unterordnete und verfolgte ihn bis in seine verborgensten Irrthümer. Er sprach zu dem noch in den Banden einer gewissen Scholastik festgehaltenen Menschen: »Steige noch höher hinan und betrachte die Zeit und den Raum, diese beiden Abgründe, die nichts auszufüllen, noch zerstören zu können scheint, und über denen unser Leben und das des Weltalls schwebt. Sie sind nichts als Formen unseres Gedankens. Es gibt weder Zeit noch Raum, das sind blosse Darstellungsformen unseres Geistes, der sie in das Weltall einkleidet«.

Kant hat im wahren Sinne des Wortes die neue

[1]) Werke (ed. Hartenstein), VII, pag. 343 f.

Weltkrisis eingeleitet, die noch in unseren Tagen fortdauert.

Die von dem Königsberger Philosophen gegebene Anregung erstreckte sich auch auf die Kunst: Schiller entwickelte den Gedanken, dass nur die Kunst, welche zugleich die beiden Pole der menschlichen Natur berührte, das Gefühl und die Vernunft in einer neugeborenen Menschheit vereinigen könnte und er unternahm diese Erziehung zur Empfindsamkeit in seinen »Aesthetischen Briefen«. Niemals hat eine edlere Sprache den Menschen zu einem edleren Ideale emporzuheben versucht.

»Von Allem, was positiv ist, und was menschliche Conventionen einführten, ist die Kunst, wie die Wissenschaft losgesprochen und beide erfreuen sich einer absoluten Immunität von der Willkür des Menschen. Der politische Gesetzgeber kann ihr Gebiet sperren, aber darin herrschen kann er nicht. Er kann den Wahrheitsfreund ächten, aber die Kunst kann er nicht verfälschen.«[1])

Allerdings wurde die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechtes trotz aller dieser edlen Anstrengungen nicht erreicht. Und wer könnte sich mit dem Gedanken schmeicheln, dass sie je werde vollkommen erreicht werden? Aber wer könnte andererseits leugnen, dass, dank Deutschland, die Idee der Kunst und der

[1]) Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen. 9. Brief.

Schönheit immer tiefer in die intellectuelle Bildung der Menschheit gedrungen sei und dass, dank ihm, das ästhetische Niveau der Welt sich bedeutend gehoben habe? Die Quelle fliesst reichlicher unter den nach Cultur dürstenden Völkern, die edle Liebe zur Kunst und der uneigennützige Cult des Schönen wird sich unter ihnen immer mehr verbreiten.

Die Idee der Wissenschaft hat ebenso wie diejenige der Kunst weitere und tiefere Kreise gezogen. Die Wissenschaft an und für sich, diese neue Macht, welche die Menschen dank den von ihr gespendeten Wohlthaten schätzen gelernt haben, wurde in Deutschland in ihrer ganzen Ausdehnung erfasst und die wesentlichen Bedingungen ihres Gedeihens, die Freiheit und Uneigennützigkeit, wurden in einem allgemeineren Umfange als anderswo bestimmt. Die Wissenschaft hat sich hier am vollkommensten von jedem obligaten Ceremoniell befreit. In Deutschland hat man besser gesehen, als anderswo, was wissenschaftlich war und was es nicht war. Ich spreche hier nicht blos von der Philosophie, sondern von der Idee der Wissenschaft selbst und von der Bestimmung des Gelehrten. Dasjenige Volk, aus dessen Mitte die grösste Ideenrevolution hervorgegangen ist, die je das moderne Europa erschüttert hat — ich meine die lutherische Kirchenreformation — schuf sich auch eine hohe Idee von der Wissenschaft. Ihr absoluter, unabhängiger Charakter, die wirkliche und wahre Kenntniss des Zusammenhanges, der alle Wissenschaften einigt, und des Principes, das sie ordnet, die Ideen der Verbindung und Entwicklung, ohne welche die Harmonien und Gruppen unmöglich sind, die vielleicht chimärische aber immerhin edle Hoffnung, dass die wissenschaftliche Freiheit dereinst die Schule der politischen werden könne, wie es die religiöse Freiheit zu einer anderen Epoche der Geschichte gewesen ist — kurz der wissenschaftliche Geist mit seinen weiten Gesichtspunkten, die Einheit seines Planes und sein Bedürfniss nach Harmonie wurden im Wesentlichen durch Deutschland vertreten.

Man müsste blind sein, um diese Resultate der modernen deutschen Philosophie leugnen zu wollen. Die Kritik, Kunst und Wissenschaft haben jede ihren wirklichen und thätigen Antheil daran genommen: die durch Kant mit solcher Macht ins Leben gerufene Kritik, welche fast dem ganzen Jahrhundert seine Gestalt gegeben, die Kunst, deren geheimnissvolle Tiefen uns Schelling und dessen Schule aufgedeckt haben, und endlich die Wissenschaft, deren Idee ganz gewiss von Hegel wesentlich weitergeführt wurde. Aber es hiesse die germanische Race schlecht kennen, wollte man voraussetzen, dass sie an dem gesunden Menschenverstande ihr Genüge gefunden hätte und man sah in der That bald die Kritik in Kriticismus,[1]) die Philosophie der Kunst

[1]) Ich sage Kriticismus und nicht Skepticismus, wie Maurial, der in seinem Buche »Le scepticisme combattu dans ses principes« diesen strengen Ausdruck für Kant gebraucht hat. Kant

in Romantismus und die reine Wissenschaft in jenen absoluten Idealismus ausarten, welcher die grosse Klippe der modernen Speculation bildet. Unzweifelhaft ist die Kritik eine der berechtigtesten Richtungen des menschlichen Geistes, der Schleifstein der Geister, wie Horaz sagt, aber dies nur unter der Bedingung, dass sie nicht in Kriticismus ausartet. Ich nenne so jenes Bedürfniss oder vielmehr jene Manie, Alles zu kritisiren, Alles, nach einem bestimmten Plane und nach bestimmten Kategorien, umzustürzen und zu erschüttern, jene traurige Illusion, welche, um uns vor allen Illusionen zu schützen, überall nur Schatten und Hirngespinnste sieht, und die verursacht, dass Alles schwarz scheint, jene gefährliche und raffinirte Spitzfindigkeit des Geistes, die Alles bis ins Unendliche analysirt, secirt und umkehrt, aber das Ende keines einzigen Dinges erreicht — ich nenne so jene überfeine Ironie, welche die Gegensätze liebt, und sich darin gefällt, sogar den Gegensatz zu übertreiben, der zwischen den Ideen und den Dingen dieser Welt besteht und der, bis in seine äussersten Consequenzen fortgeführt, nur eine Selbstverhöhnung der Vernunft ist, eine grausame und verkehrte Ironie, von der wir nicht sprechen würden, wäre sie nicht in Deutschland ein von traurigen Folgen begleitetes philosophisches und literarisches Princip geworden.

Die ästhetische Erziehung Deutschlands, dieser

bewahrt ein Element der Gewissheit, das erhaben über jede Kritik in dem Gebiete der Kenntniss a priori enthalten ist.

grosse und edle Gedanke Schiller's, wurde durch die Uebertreibungen des Romantismus blossgestellt. Wenn die Kunst, wie wir es seit Schelling und Hegel von allen Seiten wiederholen hören, nichts Anderes als eine schöpferische Illusion von Illusionen, eine blosse Luftspiegelung, ähnlich den täuschenden Oasen in der Wüste, ist, welche der Wanderer auf seinem Wege von ferne sieht, ohne sie je erreichen zu können, kurz wenn sie eine Art von Ironie ist, welche uns das Erschaffene vernichten lässt, um das Unendliche erscheinen zu lassen, wenn die Literatur selbst, als »der Ausdruck eines Ausdrucks, als der Schatten eines Schatten«, in allen Dingen nur den Reflex sucht, nur ihr Bild ausdrückt und in allem und jedem nichts als Schattenbilder sieht und ewig daran verzweifeln muss, je die Wirklichkeit zu erreichen — wozu dann noch Künstler oder Dichter sein in diesen elysäischen Gefilden des Ruhmes, die uns nicht unsere Mühe lohnen und die Klage des Achilles verständlich machen, welcher so sehr nach dem Leben schmachtete! Besser ein Spinner oder Weber zu sein, der den ganzen Tag über einem wirklichen Webstuhle gebückt dasitzt und arbeitet, als einen Schatten von Poesie oder Philosophie über dem sausenden Webstuhle der Zeit weben. Deutschland kann sich leider nur selbst für seine traurige Schwäche verantwortlich machen; es hat mit seiner spitzfindigen Philosophie den Einschlag der Kunst selbst mitverschlungen.

Die Idee der Wissenschaft wurde in Deutschland

nach allen ihren Richtungen hin erforscht und untersucht, aber in ihrer wichtigsten philosophischen Wendung ging sie einen falschen Weg. Es konnte nicht anders kommen bei einem Idealismus ohne Grenze und ohne Ziel, der aus dem Ich, dem eitlen Phantome des Absoluten, das einzige, wahrhaft wissenschaftliche Gebiet geschaffen hat. Gewiss, ich verkenne nicht die ausserordentliche Kraft der Abstraction, die erforderlich ist, um, wenn auch nur für einige Augenblicke, jene dunkeln Erscheinungen des Geistes festzuhalten, den Traum der reinen Idee zü dramatisiren und jenem Hirngespinnste der absoluten Unabhängigkeit beinahe Leben und Glieder zu verleihen. Ich sehe jene göttlichen Phantome sich beleben und in der Seele Schelling's ein momentanes Leben fristen, ich sehe sie Gruppen und Reihen in der Logik Hegel's bilden und in ihr sogar die gesuchte Illusion der Allwissenheit erzeugen. Aber diese wissenschaftliche Illusion, welche von der wahren Wissenschaft zurückgewiesen wird, ist das wissenschaftslose Princip *par excellence*. Denn, wenn der Mensch sich freiwillig in das Gebiet der Phantome begibt, welche wieder nur Phantome erzeugen, wenn er nichts als Gruppen und Reihen sieht, welche nach subjectiven, von ihm selbst erdachten Gesetzen hinwandeln, so erscheint endlich die letzte Illusion und der absolute Idealismus beginnt.

Der absolute Idealismus, der durch die Allwissenheit hindurch unvermeidlich zum Skepticismus führt, ist eine ziemlich genaue Formel der Hegel'schen Philosophie und kann als deren Aequivalent betrachtet werden, soweit man überhaupt ein solches zu einem Dinge finden kann, das vor Hegel in keiner Sprache einen Namen besass und das durch seine Unbestimmtheit der exacten Wissenschaft für immer verborgen bleiben wird. Das ist die letzte Illusion. Bisher war der Mensch unter dem Einflusse der Lehre Kant's blos das Opfer theilweiser Illusionen, er hat die Sinne verworfen und an die Vernunft geglaubt oder umgekehrt. Es war der Philosophie Hegel's vorbehalten, vor den Augen der Gelehrten und in einem Jahrhundert der exacten Wissenschaften die grosse, totale Illusion zu verkünden, seither in der Wissenschaft unter den Namen »absolutes Wissen« und »absoluter Idealismus« bekannt.

Die Wissenschaft ist nichts als ein Traum und ein Hirngespinnst, wenn sie auf ihrem tiefsten Grunde nur die täuschende Identität der absoluten Gegensätze enthält, wenn sie nur die aus allen Einzelillusionen der reinen Vernunft gebildete Gesammtillusion, die totale Illusion des zeitgenössischen Rationalismus ist: Idee der Idee, Wissenschaft der Wissenschaft, Absolutes des Absoluten. Das ist die Zerstörung der Idee, der Wissenschaft und des Absoluten. Zerstörendes Princip der Vernunft, welches der Seele selbst die Bedingungen des Lebens abschneidet und, Alles wohl erwogen, wie Edmond Scherer[1]) sagt, auf dem personificirten Nichts,

[1]) Revue des deux Mondes, XXXI, p. 837.

d. h. auf dem Widerspruche selbst beruht! Welche Idee bilden sich von der Wissenschaft jene scharfsinnigen, aber in falsche Bahnen gelenkten Geister, welche die Wissenschaften durch die letzte Illusion zu erneuern hoffen, die darin besteht, sich an die Stelle Gottes setzen und die Welt von neuem erschaffen zu wollen, sich für einige Augenblicke in den Augen der Menge die Attribute der Allwissenheit und der Allmacht beizulegen, die Fabel von der absoluten Unabhängigkeit der Vernunft in allen Gebieten der Erkenntniss als Axiom hinzustellen und als die einzige wahre philosophische Einheit die Zerstreuung, die Isolirung, die atomistische Zerbröckelung der Lehren, als einzige logische Regel den Widerspruch, die Antinomie, den Zweifel zu erklären, endlich eine übermüthige Verachtung für die Erfahrung und für alle Erfahrungswissenschaften an den Tag zu legen, ohne hievon selbst die Wissenschaft von der Seele auszunehmen. Das sind jedoch die normalen und systematischen Bedingungen des absoluten Idealismus, dieses zerstörenden Principes der Wissenschaft, aller Wissenschaften!

Ich setzte in der deutschen Philosophie dort an, wo sie nach Ueberwindung aller theilweiser Illusionen die letzte, totale, absolute Illusion erzeugt, nach der es dann nichts mehr gibt. Man begreift es in der That, dass es unnütz gewesen wäre, bis zu Fichte oder Schelling zurückzugehen, wenn man in Hegel die systematische Entwicklung der absoluten Illusion findet, welche

nachdem sie einen Augenblick das philosophische Deutschland verblendet hat, daselbst jede Kritik, jede Kunst und jede Wissenschaft verschlang. Die Geschichte dieser Illusion, welche noch in einigen verirrten Geistern fortlebt, versuchte ich in dem ersten Theile dieses Buches zu entwerfen. Man ist am Anfange desselben Zeuge des Kampfes jener chimärischen Allwissenheit gegen die Einzelwissenschaften und gewahrt hierauf die phantastischen Schöpfungen der souveränen Illusion, deren Schatten wir sind. Kurz, die ganze Geschichte dieser Illusion besteht einfach darin, in Allem nur den Reflex zu sehen, nur die Schattirung zu erfassen, über den Schatten zu arbeiten und die Wissenschaft durch die Ueberschreitung ihres eigenen Principes zu vernichten. Das ist die umgekehrte Wissenschaft, die ihre eigenen Grundlagen untergräbt und sich so selbst zerstört. Hegel war der vollkommenste, ja der einzige vollkommene Typus dieser Wissenschaft und ich beginne mit Hegel, um mit Schopenhauer fortzusetzen, der besonders durch seine scharfe Polemik gegen Hegel bewundernswerth ist.

Aber ich kann diese einleitenden Betrachtungen nicht schliessen, ohne ein Wort über die Einwände zu sagen, die man möglicherweise gegen dieses Buch erheben wird. Es sind vorzüglich zwei, die ich voraussehe. Der eine dürfte lauten: »Was sprichst du uns noch von Metaphysik, wo doch Niemand mehr an ihre Zukunft glaubt und du uns selbst die Waffen gegen sie in die Hand drückst?« Der zweite Einwurf könnte

sich so formuliren: »Du spielst in deinem Buche mit Giften herum: der Pantheismus und der Atheismus spielen in demselben eine gewisse Rolle. Du offenbarst uns selbst darüber bisher unbekannte Einzelnheiten. Das ist ungesund und gefährlich.«

Von diesen beiden erscheint mir nur derjenige Einwurf ernstliche Beachtung zu verdienen, welcher die Zukunft der Metaphysik leugnet. Die Dinge sind in der That an einem Punkte angelangt, wo, wie sich die Herausgeber der Halle'schen Zeitschrift in einer seitdem berühmt gewordenen Vorrede vortrefflich ausdrückten, »es sich nicht mehr darum handelt, für diese oder gegen jene Philosophie, sondern für die Philosophie überhaupt, um ihr Sein oder Nicht-Sein zu kämpfen: denn die Zukunft der Metaphysik steht auf dem Spiele.« Ich gestehe, dass ein gewisser Muth dazu gehöre, diese Worte in einem Buche stehen zu lassen, welches über Ruinen schliesst. Und über welchen Ruinen! Denen zweier Systeme, welche mit gutem Rechte als die bemerkenswerthesten Erzeugnisse des philosophischen Gedankens im XIX. Jahrhundert gelten können: Hegel und Schopenhauer, d. i. der Geist und der Wille, die zwei absoluten Principien, die Speculation und die Moral, die man auch, dank ihrer zu häufigen Entgegenstellung in der Philosophie, die beiden Gegensätze oder die stets schwebende Antithese nennen kann, wo ein Begriff den anderen verdrängt und ausschliesst, oder anders ausgedrückt, die beiden feindlichen Brüder der Philosophie

des Absoluten. Schopenhauer hat Hegeln vernichtet: nachdem man Schopenhauer gelesen, kann man sagen, dass von dem Hegelianismus nichts oder fast nichts übrig bleibe. Aber andererseits hat sich Schopenhauer selbst vernichtet. »Sein Werk,« sagt Laugel,[1]) »so reich an Details und tiefen Betrachtungen, gleicht einem am Strande des Meeres gebauten Palaste; man bewundert seine kostbaren Façaden, seine weiten Säulengänge, man ergeht sich in den schön entworfenen Alleen, unter dem Dickicht des grünen Laubes; aber bald gelangt man an die Küste, wo der Ocean seine Abgründe öffnet und jenen monotonen Gesang murmelt, der den Gedanken zur ewigen Ruhe einladet.«

Wenn man nur dieses negative Resultat unserer Studie ins Auge fassen wollte, so gäbe es nichts Traurigeres, nichts Entmuthigenderes für den Gedanken und es sollte nicht mehr erlaubt sein, von der Zukunft der Metaphysik zu sprechen. Und trotzdem ist schon dieses negative Resultat ein sehr bedeutendes zu nennen. Denn Schopenhauer hat seinen Ausgangspunkt von der »Kritik der reinen Vernunft« genommen. Er erklärt nicht nur, dass er der einzige sei, der sie verstanden habe, sondern er gibt auch von ihr eine ausgezeichnete Analyse.[2]) Die Philosophie Kant's hat zweimal im Laufe eines halben Jahrhunderts eine Grundlage geboten, die man für fest genug hielt, um auf ihr die

[1]) Revue des Deux mondes, t. XXXV, pag. 223.
[2]) Siehe den zweiten Theil dieses Werkes, Cap. III.

Entfaltungen des modernen Gedankens aufzubauen. Fichte hat zuerst jenen in der Kant'schen Philosophie enthaltenen subjectiven Idealismus entwickelt und auf dem Grunde des scheinbaren Zweifels Kant's eine Idee von ausserordentlicher Kühnheit nachgewiesen, nämlich die Zurückführung der beiden Elemente der Wissenschaft auf eines, das Aufgehen des Objectes im Subjecte und, wenn man so sagen darf, die allgemeine Confiscation der Dinge zu Gunsten des Ich. Man weiss, bis zu welchen Consequenzen jener theoretische aber unvernünftige Egoismus Fichte'n und dessen Schüler getrieben hat. Das Princip der Ironie ist daraus hervorgegangen und hat sich gegen sich selbst gekehrt und man kann in Wahrheit sagen, dass seine Hauptkraft in der Zerstörung bestanden habe.

Schopenhauer geht dem Gebäude auf den Grund und zeigt, dass die »Kritik der reinen Vernunft« neben jenem transscendentalen Idealismus in einem ganz anderen Sinne einen wahrhaften und reellen Boden besitze, den jedoch Fichte und dessen Schule nicht untersucht haben. Er führt ein neues Element ein, das die Uebrigen vernachlässigt hatten: den Willen; aber er opfert diesem alles Uebrige. Man kann nicht begreifen, wie nach ihm aus dem Kantianismus noch ein neues System hervorgehen könne, denn Schopenhauer hat thatsächlich für immer die Reihe der aus der Kant'schen Philosophie hervorgegangenen Systeme geschlossen. Aber wer wollte behaupten, dass es keinen Platz mehr gebe für eine Philosophie, wie er sie in seinen Fragmenten entworfen, und dass nach dem Tode des Systems nichts von all' den gelehrten Studien und originellen Untersuchungen werde übrig bleiben? Wir betrachten im Gegentheile trotz den unglückseligen Folgen des Schopenhauer'schen Systems, das wie alle Systeme vergehen wird, den Versuch Schopenhauer's als einen wirklich energischen Versuch, der in Deutschland unternommen wurde, um die von den sie erstickenden Ausschlägen und Schmarotzergewächsen befreite Metaphysik aus der Mitte der Ruinen hervorgehen zu lassen, unter denen sie seit fast einem halben Jahrhundert begraben lag, um sie in ihrer Unabhängigkeit, aber auch in ihren wahren Grenzen wieder herzustellen, so dass sie nicht mehr ausserhalb der Möglichkeit jeder Erfahrung stehe, sondern in Uebereinstimmung mit den Angaben der wissenschaftlichen Erfahrung sich befinde, dass sie ideal und positiv zugleich, kurz dass sie so beschaffen sei, wie wir sie in unserem Werke nach dem eigenen Plane Schopenhauer's entworfen haben.[1]).

Die zwei berühmten Klippen der Metaphysik waren zu allen Zeiten der Skepticismus und die Hypothese. Doch zwischen diesen beiden Klippen, der erheuchelten Unwissenheit Kant's und der Allwissenheit Hegel's, scheint es noch für eine vermittelnde Philosophie einen Platz zu geben, welche die Erfahrung durch ihre Ideen *a priori* nicht überschreiten, sondern in ein Ganzes zusammenfassen

[1]) Zweiter Theil, Cap. IV.

will, die im Gegentheile ihren Ausgangspunkt in der Erfahrung nimmt, um immer weiter zu gehen, die nicht nur auf der Abstraction, sondern auch auf der Anschauung beruht, kurz die sich in gleicher Entfernung vom Skepticismus, wie von der Hypothese befindet. Das Unternehmen ist allerdings ein schwieriges, aber kein hoffnungsloses; und so lange es dieses nicht sein, so lange eine Anstrengung in diesem Sinne gemacht werden wird, hat man nicht das Recht, aus den Irrthümern Kant's und Hegel's gegen die Philosophie einen Schluss zu ziehen.

Schopenhauer versuchte die Metaphysik auf der Erfahrung, doch ebenso gut auf der inneren, wie auf der äusseren, aufzubauen. Man kann mit ihm über seinen subjectiven Idealismus streiten, doch muss man ihm Dank dafür wissen, dass er die Metaphysik wieder auf die Erde zurückbrachte und gewissermassen als eine Transformation der Erfahrung betrachtete. Er hat so denjenigen Denkern den Weg gebahnt, die in unseren Tagen die Erfahrung in ein System zu bringen versuchten. Man kann auf ihn jenes schöne Wort Voltaire's anwenden, das er selbst auf Kant angewandt hatte: »C'est le privilège du génie et surtout du génie qui ouvre une nouvelle carrière de faire impunément de grandes fautes.« Dass Schopenhauer Fehler begangen hat, ist unleugbar, und die Kritik, die wir im vorliegenden Buche an seiner Philosophie geübt haben, gibt hievon hinlängliche Beweise. Doch kann man von ihm sagen, was einmal ein geistvoller Mann von sich gesagt hat: »wenn ich mich richte, so werde ich sehr demüthig, wenn ich mich aber mit Anderen vergleiche, so habe ich das Recht stolz zu sein«.

In der That, mit wem unter seinen Zeitgenossen oder seinen unmittelbaren Nachfolgern in Deutschland kann man Schopenhauer vergleichen? Etwa mit jenem von ihm so hart mitgenommenen philosophischen Triumvirat: Hegel, Schelling und Fichte? Oder mit Eduard v. Hartmann, der sich des Schopenhauer'schen Pessimismus bemächtigte und daraus den bekannten Roman des Unbewussten schuf?

Schopenhauer, sage ich, um diese Zeilen zu schliessen, steht mit den grossen Philosophen, deren sich die Geschichte der Philosophie rühmt, auf derselben Stufe und ist vielen unter ihnen durch manche grosse Züge, welche seine Philosophie charakterisiren, sogar überlegen. Man darf jedoch nicht, wenn man ihn gerecht beurtheilen will, in seinen Werken nach den kleinlichen Seiten spähen und einigen bedauernswerthen Uebertreibungen und boshaften Grillen eine übermässige Bedeutung beilegen. Es diene zum Beweise für's Gesagte ein häufig citirtes Beispiel: ermüdet von jenen metaphysischen Romanen, welche von den Deutschen seiner Zeit so sehr geschätzt wurden, rief einmal Schopenhauer im bitteren Unmuthe aus, dass diese Philosophieprofessoren mit ihren Ideen auf ihn den Eindruck von Leuten machten, welche einen Luftballon besteigen

wollten, und er gelangt mit den Positivisten zur Schlussfolgerung, dass die wahre Philosophie sich ausschliesslich mit dieser Welt zu beschäftigen habe, was er mit seiner Voltairischen Ironie also ausdrückte: »die Metaphysik lässt die Götter in Ruhe, sie hofft darum, dass diese auch sie in Ruhe lassen werden«. Aber will man daraus den ganzen Schopenhauer beurtheilen? Und könnte sich dann wohl derjenige, welcher sich einzig an jenes geringschätzige Urtheil hält, erklären, dass derselbe Philosoph, der so übermüthig über das Los der Götter scherzte, von der engen Verknüpfung des Schicksals der Moral und der Religion mit demjenigen der Metaphysik so tief durchdrungen war, dass er den Satz aussprach: »die ganze Moral beruht einzig und allein auf der Behauptung, dass es eine Metaphysik gebe«. Man wird im Verlaufe dieser Studie sehen, mit welcher stolzen Verachtung Schopenhauer dieselben Positivisten behandelte, für welche es ausserhalb der Physik keine Metaphysik gibt. Ich gestehe, dass ich Schopenhauern gerne dem Darwinismus gegenüber gesehen hätte, dessen im Entstehen begriffenen Fortschritt er nur ahnen konnte, obwohl er in seiner Abhandlung »Ueber den Willen in der Natur« bereits dessen wichtige Entdeckungen vorausgefühlt zu haben scheint.

Aber wie hätte er die evolutionistischen Thesen über den Ursprung der Arten mit seiner Erklärung der Platonischen Ideen versöhnen können? Steht er nicht

auf Seiten Plato's und Goethe's in Bezug auf die ewigen Ideen, »die wahren Mütter, die höchsten, auf Nichts zurückzuführenden Arten«? Die Entwicklung dieses Kampfes, oder vielmehr dieser letzten Krise der alten Metaphysik, welche sich stets zu erneuern und zu verjüngen sucht, hat sich vorliegendes Werk zur Aufgabe gesetzt, das der Metaphysik der Erfahrung und der Moral des Pessimismus gewidmet ist.

VORWORT DES ÜBERSETZERS.

Die Einleitung des Verfassers und die Vorrede Robert Zimmermann's entheben mich der Aufgabe, an dieser Stelle den Inhalt und die Bedeutung vorliegenden Werkes näher auseinanderzusetzen. Ich beschränke mich daher hier darauf, nach Vapereau's *Dictionnaire des contemporains* eine Lebensskizze des Autors zu entwerfen, welche dem Leser zeigen wird, dass er es mit dem Werke eines Mannes zu thun habe, der nicht nur in der literarischen, sondern auch in der politischen Welt seines Vaterlandes eine bedeutende Rolle spielt und der ebenso in die Geheimnisse der Diplomatie, als in diejenigen der Philosophie eingeweiht ist.

Es übt stets einen mächtigen Reiz auf uns, die philosophischen Ansichten eines Mannes kennen zu lernen, der auf den Höhen des socialen und politischen Lebens sich bewegt; er denkt und fühlt anders, als der Stubengelehrte, der nur selten seinen Fuss aus der Studirstube gesetzt hat. Was verleiht den meisten Schriften des griechischen und römischen Alterthums

jenen unvergänglichen Reiz, den alle civilisirten Nationen seit Jahrhunderten nicht müde werden zu bewundern? Es ist, wie ich glaube, nicht zuletzt der Umstand, dass der grösste Theil der Verfasser jener classischen Werke Staats- und Weltmänner im vollsten Sinne des Wortes waren, dass sie das Leben aus eigener Erfahrung kannten und selbst an den Schicksalen ihres Vaterlandes thätigen Antheil genommen hatten. Demselben Umstande verdanken — um nur einige Beispiele aus der neueren Zeit hier anzuführen — die Werke eines Macchiavelli, Leibniz und Friedrich des Grossen, eines Grote, Lord Beaconsfield und Thiers ihre Classicität.

Bei den sogenannten Erfahrungswissenschaften — welch' scheinbarer Contrast — kommt es wenig darauf an, ob sie von einfachen Stubengelehrten oder von Männern der Erfahrung behandelt werden. Anders steht es mit den historischen Wissenschaften, welche gewöhnlich unter die theoretischen gezählt werden. Dort genügt es die Thatsachen zu constatiren, hier müssen die Thatsachen gewogen und beurtheilt werden; und bei einem Urtheile fällt die Person des Richters stets schwer ins Gewicht.

Als ich mich vor zwei Jahren in Wien mit dem Studium der Schopenhauer'schen Literatur näher beschäftigte, fiel mir der Titel vorliegenden Werkes durch den Namen des Autors auf, der derzeit französischer Botschafter am Wiener Hofe war. Ich las das Buch mit steigendem Interesse. Der frische Zug, der dasselbe durch-

weht und der Standpunkt des geistvollen und gelehrten Franzosen fesselten mich derart, dass alsbald der Entschluss in mir reifte, das Buch in deutscher Uebersetzung dem gelehrten Lesepublicum Deutschlands vorzulegen. Dasselbe nimmt in der Schopenhauer-Literatur schon darum einen angesehenen Rang ein, da es das erste Werk ist, welches die Philosophie des Frankfurter Weisen vor sechsundzwanzig Jahren jenseits des Rheins eingebürgert hat.

Nachdem ich diese Bemerkungen vorausgeschickt, sei es mir gestattet, zum Entwurfe der Lebensskizze des Verfassers überzugehen.

Graf Louis Alexander Foucher de Careil wurde als der Sohn des 1835 verstorbenen Generals am 1. März 1826 zu Paris geboren und gehört einer alten bretonischen Familie an. Nach glänzend absolvirten Universitätsstudien unternahm er grössere Reisen in den Orient und nach Amerika, und wandte sich alsdann literarischen und philosophischen Studien zu, die ihn jedoch nicht hinderten, auch eine politische Rolle zu spielen. Er hielt in Paris einige Vorträge, die grossen Beifall fanden; es wurde ihm aber bald die Autorisation, öffentlich zu sprechen, von der Regierung entzogen. Als einflussreicher Gutsbesitzer im Departement Calvados wurde er im Jahre 1860 in den Generalrath des genannten Departement gewählt.

Während des deutsch-französischen Krieges war Graf Foucher de Careil Generaldirector der Ambulanzen

der in der Bretagne ausgehobenen Legionen. Nach dem Frieden (23. März 1871) wurde er von Thiers zum Präfecten des Departement Côtes du Nord ernannt, am 8. Mai 1872 übernahm er die Präfectur des Departement Seine et Marne. Am 30. Januar 1876 wurde er mit einer ansehnlichen Majorität zum Senator des Departement Seine et Marne gewählt; er ist Mitglied des linken Centrums (Centre Gauche).

Am 3. August 1883 wurde er als Nachfolger des Grafen Duchatel zum Botschafter der französischen Republik am Wiener Hofe ernannt und verblieb in dieser Stellung bis zum 26. Juni 1886. Er gab seine Demission anlässlich des Verbannungsgesetzes, welches das Ministerium Freycinet gegen die Mitglieder derjenigen Familien erliess, welche einst in Frankreich geherrscht hatten.

Graf Foucher ist noch gegenwärtig Senator, Präsident des Conseil Général de Seine et Marne und Präsident der »Société nationale d'encouragement à l'agriculture«. Am 11. April 1859 erhielt er das Ritterkreuz des Ordens der Ehrenlegion, am 7. September 1871 das Officierskreuz desselben Ordens.

So viel über die politische Laufbahn unseres Verfassers.

Als Gelehrter und Schriftsteller beschäftigte sich Graf Foucher de Careil vorzüglich mit seinem Lieblingsphilosophen Leibniz, von dessen bisher nicht heraus-

gegebenen Werken er bereits sieben Bände veröffentlichte.[1])

Es sind dies:

I. Lettres de Leibniz, Bossuet, Pellisson, Molanus et Spinola pour la réunion des protestants et des catholiques.

II. Lettres de Leibniz, Bossuet, A. Ulrich, la Duchesse Sophie, Mme. de Brinon.

III. IV. Histoire et politique.

V. Projet d'expédition d'Egypte, présenté à Louis XIV.

VI. Histoire et politique.

VII. Leibniz et les Académies. — Leibniz et Pierre le Grand.

Die Bedeutung dieser Leibnizausgabe ist bereits in der Vorrede gebührend hervorgehoben. Ich begnüge mich, diese Skizze mit der chronologischen Aufführung der übrigen Schriften Foucher de Careil's abzuschliessen:

Lettres et opuscules inédits de Leibniz, précédés d'une introduction 1854.

[1]) Vergleiche übrigens den Vortrag, den Graf Foucher am 17. Juni 1858 in der Akademie der Wissenschaften zu Wien »Ueber den Nutzen einer Ausgabe der vollständigen Werke von Leibniz in seiner Beziehung zur Geschichte Oesterreichs und der Gründung einer Gesellschaft der Wissenschaften in Wien« gehalten hat. Der genannte Vortrag wurde von Joseph Bergmann, Mitglied der Wiener Akademie der Wissenschaften, ins Deutsche übertragen und mit werthvollen Anmerkungen versehen; er erschien als Broschüre unter oben angeführtem Titel (Wien 1858, Verlag von Karl Gerold's Sohn).

Réfutation inédite de Spinoza, précédée d'un Mémoire 1854.

Nouvelles lettres et opuscules inédits 1857.

Leibniz, la philosophie juive et la cabale, trois lectures à l'Académie des sciences morales et politiques. Avec des manuscrits de Leibniz 1861.

Descartes et la princesse Palatine ou De l'influence du Cartésianisme sur les femmes au XVII. siècle 1862.

Leibniz, Descartes et Spinoza, avec un rapport par Victor Cousin 1863.

Dante 1864.

La liberté des haras et la crise chevaline en 1864.

Goethe et son oeuvre 1865.

Le Luxembourg à la Belgique. Avec pièces justificatives 1867.

Les habitations ouvrières 1868.

Les habitations ouvrières et les constructions civiles 1873. (Mit L. Puteaux.)

Leibniz et les deux Sophies 1876.

Leibniz et Pierre le Grand 1877.

Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine, d'après les lettres inédites 1879.

Es sei hier bemerkt, dass die französische Akademie der Wissenschaften (Académie des sciences morales et politiques) im Jahre 1859 eine Denkschrift des Grafen

Foucher de Careil über die Leibniz'sche Philosophie mit dem Preise gekrönt hat.

Graf Foucher schloss seine erste Vorrede zu vorliegendem Werke mit dem Wunsche, dass der Stein, den er durch dasselbe zu dem grossen Baue der Philosophie herbeigetragen, von denjenigen nicht möge verworfen werden, welche das Denkmal der Wissenschaft des XIX. Jahrhunderts aufzurichten berufen sind. Mein Wunsch geht dahin, dass jener Stein durch die neue Fassung, die ich ihm gegeben, nichts von seinem Glanze und seiner Festigkeit verlieren möge!

INHALT.

I. THEIL.

HEGEL.

ERSTES CAPITEL.

HEGEL ALS MENSCH.

Als der Ruf von der grossen Berühmtheit Hegel's auch nach dessen Heimatland Schwaben gedrungen war, zeigten sich die ehemaligen Kameraden des Philosophen nicht wenig darüber erstaunt. Darauf hätten wir uns von Seiten Hegel's niemals gefasst gemacht, meinten sie recht naiv, denn bisher hatten sie ihm nur ein Andenken bewahrt, dessen Grund so recht in der Einfachheit und Treuherzigkeit deutscher Sitte zu finden ist. Sie dachten sich ihn, wie er noch Vierbatzenwein getrunken und mit seinen Freunden Fink und Fallot Butterbemmchen gegessen hatte. In Tübingen hatte Hegel denselben Eindruck zurückgelassen. Er war wegen seines freundlichen Umganges beliebt und galt für einen lustigen Gesellen. Späterhin schien sein ganzes Wesen in der Liebe zu den classischen Studien, in seiner Leidenschaft zu Auguste und endlich in seiner Begeisterung für die französische Revolution aufzugehen. Durch seine Trägheit und

Arbeitsscheu zog er sich eine Schlappe zu, die ihm empfindlich nahe ging: er erhielt nämlich bei der Promotion nur den dritten Rang. Von diesem Zeitpunkte ab warf er sich jedoch mit grossem Eifer auf seine Studien. Hegel bildete also den offenen Gegensatz zu seinem Freunde Schelling, den er allerdings später weit überholen sollte. Schelling, der um fünf Jahre jünger war als Hegel, besass eine gewisse Eingebung, ein räthselhaftes Etwas, und trat stets mit glänzendem Erfolge auf, während Hegel, dem stummen sikelischen Stiere vergleichbar, seine magere Universitätskost ruhig wiederkaute, mit zwanzig Jahren bereits leidenschaftlich Tabak schnupfte, Karten spielte und durch die Plattheit und Unbedeutendheit seiner ersten Leistungen Jedermann täuschte. Die von ihm zur Erlangung der Magisterwürde vertheidigte These »ad quaenam officia, et quibusnam stimulis impelli possit homo, etiamsi nulla ipsi esset vitae expectatio idque tam seposito quam posito etiam Deo« erhob sich nicht über die Grenzen der Mittelmässigkeit. Die Schweiz, in der er sich drei Jahre als Hofmeister aufgehalten hatte, schien auf ihn einen besonderen Eindruck geübt zu haben, und doch sind, wie Scherer richtig bemerkt, Hegel's Briefe aus dieser Epoche besonders dadurch merkwürdig, dass sie eben kein hervorragendes Moment aufweisen. Dasselbe könnte man von seinen Bemerkungen über seine Reise ins Oberland behaupten. Abgesehen nämlich von einigen

Betrachtungen über den thörichten Stolz des Menschen, der sich da einbilde, dass die Natur Alles nur für ihn geschaffen, finden wir in denselben keinen hervorragenden Gedanken. Nach einem zweimonatlichen Ausfluge, auf dem die herrlichen Seen der Schweiz ihn zu voller Bewunderung hinrissen, während die Riesenwelt der Alpen ihn ziemlich kalt liess, nahm er seine theologischen Studien wieder auf. Denn Hegel studirte ursprünglich — das dürfen wir nie vergessen — Theologie. Ein Versuch aus dieser Epoche über das Leben Jesu, das später durch D. F. Strauss eine so grosses Aufsehen erregende Bearbeitung finden sollte, lässt uns die ersten Spuren eines Auflehnens gegen das eintönige Theologiestudium in Tübingen erblicken. Schon damals zeigte sich der junge Student, obwohl er keineswegs in den Stoff selbst eingeweiht war, höchlich erstaunt über die Armseligkeit der christlichen Phantasie und die Thorheit der religiösen Legenden.

Er setzte in dem Tone eines rechten Biedermannes den eigentlichen Charakter des Heilswerkes Christi, dessen Grösse, aber auch dessen schliesslichen Misserfolg auseinander. »Solche Feindschaften, als er aufzuheben suchte,« sagt Hegel,[1] »können nur durch Tapferkeit überwältigt, nicht durch Liebe versöhnt werden. Auch sein erhabener Versuch,

[1]) Rosenkranz, Leben Hegel's, 1844, p. 53.

das Ganze des Schicksals zu überwinden, musste darum in seinem Volke fehlschlagen und er selbst ein Opfer desselben werden.« Diesem »Leben Jesu« folgte eine Kritik des Begriffes der positiven Religion, deren rationalistische Tendenz darin gipfelte, dass man sich über alle bekannten Religionen hinweg zu dem unendlichen Leben des Geistes erheben solle, d. i. zu jener Höhe, wo die religiösen Unterschiede verschwinden und die grossen, weltbeherrschenden Religionen in harmonischem Einklange sich begegnen, wo die christlichen Secten selbst nichts als die verschiedenen Stimmen einer und derselben Symphonie darstellen. Hegel behauptete, dass die Kirchenväter ihre Zeit und ihre Mühe damit vergeudet hätten, die religiösen Unterschiede zu beklagen und den Antagonismus der einzelnen Religionen mit Absicht hervorzukehren, während sie doch das Gegentheil hätten thun sollen. Andererseits schrieb er Schelling'n mit jener gesunden Anschauung der Dinge, die mit zu seinen Charakterzügen gehört, dass die Zeit noch nicht gekommen sei, um die Orthodoxie in ihren Grundlagen zu erschüttern.

Vom Jahre 1797 bis 1803 finden wir Hegel in Frankfurt wieder im Vereine mit Hölderlin und Sinclair. In diesem Kreise aufbrausender junger Studenten galt Hegel als der Romantiker im Stile Chateaubriand's — natürlich eines deutschen —, während Hölderlin der für das griechische Alterthum begeisterte Vollblutclassiker war. Wir besitzen aus jener musikalisch-poe-

tischen Periode Hegel's folgendes Gedicht, das hier seinen Platz finden möge:

Deine Freunde trauern, o Natur!
Dich tausend gestalteten Proteus
Hat seine Wechselkraft verlassen,
Und ein entseelter Balg
Liegt der gealterten Erde Haut,
Aus deren Poren sonst Lust und Seele spielte.
Aber auf der wolkenlosen,
Allwölbenden Bläue
Wandelt in unversiegendem Glanze
Das Auge der Welt,
Lächelt freundlich der Braut u. s. w.

Schon die zwölf Thesen, welche Hegel 1801 seiner Habilitationsdissertation anhängte, zeigen uns dessen grosse Vorliebe für das Paradoxe. Sollte ja doch sein ganzes späteres System, dessen Grundlinien uns in jenen Thesen bereits entgegentreten, nichts Anderes als Ein ungeheueres Paradoxon werden. Wir heben zur Kennzeichnung der in Rede stehenden Sätze fünf derselben besonders hervor:

1. Contradictio est regula veri, non contradictio falsi.

2. Syllogismus est principium idealismi.

3. Idea est synthesis infiniti et finiti et philosophia omnis est in ideis.

4. Philosophia critica caret ideis et imperfecta est scepticismi forma.

5. Quadratum est lex naturae, triangulum mentis.

Hegel liebte solche paradoxe Formeln, die den falschen Schein weiss Gott welches in ihnen verborgen ruhenden Tiefsinnes erwecken sollten. Doch hatte die Aufstellung voranstehender Thesen an und für sich sehr wenig zu bedeuten.

In Frankfurt wie in Bern, dort im Strudel einer lebhaften Handelsstadt, hier am Fusse der sich mächtig vor ihm ausbreitenden Alpenwelt, schuf sich Hegel unzweifelhaft ganz bestimmte Anschauungen über das Leben, die Liebe, das Schicksal, die Religion und den Staat, deren Definition ihn im Wesentlichen schon damals lebhaft beschäftigt hatte. Aber Hegel gehörte nun einmal zu jenen kräftigen Naturen, welche sich nur langsam entwickeln und erst in ihrer vollen Reife productiv thätig sind, während es Schelling's Art war, stets die schönsten Früchte zu verheissen und nie mehr als taube Blüthen zu bieten.

Dieser unbekannte Tübinger Student besass schon damals ein ausgedehntes und tiefes Wissen und hatte das Zeug zu einem bedeutenden Kritiker in sich. Er gab im Vereine mit Schelling ein kritisch-philosophisches Journal heraus, in dem wir zahlreiche gewagte Ansichten über Moral und Religion niedergelegt finden. Und wahrhaft gerechtes Erstaunen empfindet man über die Schärfe der Recensionen des jungen Hegel, der nacheinander Krug, Reinhold, Jacobi, Solger, Hamann, Goerres und später selbst gar Schelling einer scharfen Kritik unterzog. Von diesem Zeitpunkte ab war er — oder glaubte er es wenigstens — weit über Kant und Fichte hinausgegangen. Des Ersteren »Kritik der reinen Vernunft« unterwarf er einer zersetzenden Analyse, dessen »Rechts- und Tugendlehre« suchte er in ihren Grundlagen zu erschüttern. Und als im Jahre 1798 Kant's »Metaphysik der Sitten« erschienen war, stellte Hegel diesem Werke bereits seine eigenen Gedanken entgegen. Dieselben gipfelten in dem Bestreben, die Legalität des positiven Rechtes und die Moralität der sich selbst als gut oder böse wissenden Innerlichkeit in einem höheren Begriffe zu vereinigen. Er protestirte gegen die Unterdrückung der Natur bei Kant und gegen die Zerstückelung des Menschen in der durch den Absolutismus des Pflichtgefühles entstehenden Casuistik. Hegel versuchte bereits der Moral eine breitere Grundlage zu geben, auf welcher der zwar in Wirklichkeit bestehende, aber im Kant'schen Systeme als unüberbrückbar hingestellte Gegensatz zwischen Staat und Kirche verschwinden sollte. Er erhob sich zu philosophischen und moralischen Betrachtungen über die Bedeutung der Zeitgeschichte überhaupt, über die Nothwendigkeit eines Lebens auf neuen Grundlagen, da doch das alte Leben lediglich »eine Beschränkung auf eine ordnungsvolle Herrschaft über sein Eigenthum, ein Beschauen und Genuss seiner völlig unterthänigen kleinen Welt und eine diese Beschränkung versöhnende Selbstvernichtung und Erhebung im Gedanken an den Himmel war«.

Dieser Schwabe mit seinen unbeholfenen, schwerfälligen Manieren trug sich bereits damals mit prometheischen Gedanken, die er mit der deutschen Denkern eigenthümlichen Leidenschaftlichkeit zum Ausdrucke brachte. Die Qualen eines Herzens, das sich in diese Welt hineingeschleudert fühlt, ohne zu wissen, wer es hineingesetzt; Alles, was der irrende Geist sich ausdenkt, um sich über die Widersprüche des Daseins hinwegzutäuschen; die Hinfälligkeit eines Glaubens, den Gott nicht mehr durch Wunder bekräftigt, das so häufig fruchtlose Beten der Unglücklichen zu Gott, der Missbrauch der Freiheit, der unerfüllbare Wunsch, den tobenden Kampf in der Geschichte durch eine ruhige und heitere Idylle zu beenden, — alle diese Gefühle und Ideen erregten ihn heftig und erzeugten in seinem Kopfe eine dumpfe Gährung, bis er endlich eine gewisse Ruhe oder vielmehr eine moralische Unempfindlichkeit in dem Gedanken fand, dass der Irrthum ein nothwendiges Moment in unserem Selbstbewusstsein sei und dass wir nur in uns selbst die Quelle des Glückes finden können.

Ein zweiter Faust, ein Zweifler und Stürmer zugleich, durch dessen Gehirn eine ungeheuere Gedankenfülle wirr durcheinander tobte, war Hegel trotzdem nicht im Stande, seine Ideen den Freunden, geschweige denn dem grossen Publicum mitzutheilen. Ohne Rücksicht auf rhetorische Eleganz, in einem schwerfälligen und unklaren Lehrtone, den jedoch der Odem der lebendigen Gegenwart durchdrang und der immer höher hinausstrebte, entwarf Hegel mit sichtlicher Anstrengung vor wenigen Zuhörern sein künftiges philosophisches System. Aber wie ein in den Urwald verlorener Wanderer, dringt er nur vor mit Hilfe der Axt. Sein Vortrag bestand aus unklaren, zumeist unvollendeten Sätzen, seine Stimme war kräftig, aber ohne Wohlklang, seinem grossen Auge fehlte jeder Glanz. Nichts verrieth seinen Zuhörern die Gegenwart eines Genies. So kämpfte er durch vier Jahre gegen die Schwierigkeiten des Gegenstandes und gegen innere und äussere Hindernisse an, bis das er sich endlich ein Auditorium von dreissig Zuhörern zu erobern wusste. Im Jahre 1801 hielt er seine Vorlesungen vor elf Studenten, die nichts von dem Vortrage verstanden; im Jahre 1804 war er sogar gezwungen, aus Mangel an Zuhörern seine Vorlesungen einzustellen. Hegel musste durch zehn Jahre die Geduld deutscher Studenten auf die Probe stellen, bis er berühmt wurde. Einmal in Berlin, wurde er um nichts klarer, aber er wurde mehr gehört.

Trotzdem war Hegel ein ausgezeichneter Pädagoge. Als er Jena verlassen hatte, leitete er eine Schule zu Nürnberg und wusste sich die Liebe und die Achtung seiner Schüler in hohem Grade zu erwerben. Er gab sich ganz den Pflichten seines Berufes hin, vertrat die kranken Professoren, hielt

Extemporalia ab und besserte die Reinschriften aus. Ueber die Erziehung hatte er richtige und gesunde Anschauungen. Wir besitzen von ihm eine durch ihre Verständigkeit und Nüchternheit bemerkenswerthe »Philosophische Propädeutik«, d. i. einen Leitfaden für den Unterricht der Philosophie an Gymnasien. In der Unter-Classe, meinte er, müsse man den Schülern die Grundbegriffe des Rechtes, der Moral und der Religion einpflanzen. In der Mittel-Classe empfahl er das Studium der Psychologie und Logik, und für die Ober-Classe endlich wollte er die »Philosophische Encyklopädie« vorbehalten wissen. Wenn ein Schüler, der sich der Philosophie widmen wollte, ihn behufs seiner künftigen Studien um Rath frug, so empfahl er ihm gewöhnlich das eingehende Studium Kant's und Platon's. Man müsse, meinte er, sich vor der Lectüre der gar zu populären Philosophen hüten und nicht gleich Alles verstehen wollen, sondern müsse in der Lectüre fortfahren und auf eine spätere Zeit warten, um über all das Gelesene vollkommen klar zu werden. So lauten auch die Rathschläge Descartes' im Anfange seiner »Principia philosophiae«. Hegel verbot die Polemik. In Dingen der Disciplin war er strenge. Das Studentenspielen konnte er schlechterdings nicht leiden und untersagte in scharfer Weise seinen Schülern das Rauchen. Er hielt auch darauf sehr, dass man die religiösen Ueberzeugungen Jedermanns achte. Hegel war somit im eigentlichsten Sinne

des Wortes ein guter Rector. Diejenigen also, die ihm deshalb, weil er keine Pädagogik geschrieben, vorwarfen, dass er die sittliche Erziehung seiner Schüler vernachlässigt habe, irren sich sehr. —

So sind wir nun zu einer erschöpfenden Charakteristik Hegel's, des Menschen, gelangt. Er war schlicht und ungekünstelt, für seine Person anspruchslos und ohne Ergeiz, ein guter Gatte und ein guter Vater zugleich. Als Beweis des Gesagten möge ein Theil seines Schreibens an Sinclair aus dem Jahre 1810 dienen: »... Die nähere Veranlassung, die Du hattest, mir zu schreiben, nämlich mir die Aussicht zu einer Stelle in Deiner Nähe zu eröffnen und anzubieten, erkenne ich mit herzlichem Dank. Ich bin am hiesigen Gymnasium Professor der philosophischen Vorbereitungswissenschaften und Rector, habe ausserdem Hoffnung, mit der Zeit auf eine Universität zu kommen, darin, was mir persönlich das Vorzüglichste ist, eine fixirte Carrière, und sonst wenigstens grösstentheils eine Amtsbeschäftigung, die mit meinem Studium verbunden ist..... Ich bin ein Schulmann, der Philosophie zu dociren hat, und halte vielleicht auch deswegen dafür, dass die Philosophie so gut als die Geometrie ein regelmässiges Gebäude werden müsse, das docibel sei, so gut als diese.« — Damals war er 41 Jahre alt.

Dieser anfangs unbekannte und unbeachtete Philosophie-Professor ohne Zuhörer, dieser schlichte

Rector eines Nürnberger Gymnasiums, dieser obscure Redacteur der »Bamberger Zeitung«[1]) sollte jedoch zehn Jahre später in Berlin ein ihn abgöttisch verehrendes Publicum vorfinden und wahrnehmen, dass sich die angesehensten Männer Deutschlands, ja selbst Frankreichs, wie z. B. St. Marc Girardin, sich ihm zu nähern suchten. Mit einem Worte: Hegel wurde eine der einflussreichsten Personen im preussischen Staate. Ganz Deutschland lauschte seinen Worten, und Hegeln war es gegeben, mitten im 19. Jahrhundert die längst entschwundene Tradition der antiken Schulen zu erneuern. Hegel starb im vollen Besitze seines Ruhmes in dieser philosophischen Metropole Deutschlands, die ihm das Scepter im Reiche des Geistes anvertraut hatte.

Wie ist dieses unglaubliche Ereigniss zu erklären? Welches war die Natur dieser souveränen Macht des Geistes über den Geist? Im Menschen Hegel, sahen wir, vermag nichts die Herrschaft zu erklären, die er in der That ausübte. Der Philosoph Hegel muss uns also Aufschluss über das Räthsel geben.

[1]) Mit Unrecht warfen die Feinde Hegel's demselben vor, dass er als Publicist im Solde Napoleon's gestanden. S. Rosenkranz, Hegel's Leben, pag. 230 u. f.

ZWEITES CAPITEL.

HEGEL ALS PHILOSOPH.

Ein Mensch, der sich, wie wir im vorigen Capitel sahen, von so kleinen Anfängen bis zur höchsten Stufe zu erheben vermochte, konnte kein gewöhnliches Menschenkind gewesen sein, aber er war auch kein Gott. Dies jedoch geglaubt und ausgesprochen zu haben, war der grosse Fehler seiner Schüler. Als Hegel gestorben war, versammelten sich dieselben um sein Grab. Hören wir, wie der namhafte Theologe Marheineke sich in seiner Grabrede über den todten Meister äusserte (Rosenkranz, Hegel's Leben, 1844, pag. 563): — »Unserem Erlöser ähnlich, dessen Namen er stets verherrlicht hat in allem seinem Denken und Thun, in dessen göttlicher Lehre er das tiefste Wesen des menschlichen Geistes wiedererkannte und der als der Sohn Gottes sich selbst in Leiden und Tod begab, um ewig als Geist zu seiner Gemeinde zurückzukehren, ist auch er nun in seine wahre Heimat zurückgegangen und durch den Tod

zur Auferstehung und Herrlichkeit hindurchgedrungen!« Hierauf erhob sich Förster und sprach (Rosenkranz, a. a. O., pag. 564) u. A.: »Unser Freund, unser Lehrer ist nicht mehr! Diese hohe Ceder des Libanon, zu der wir staunend hinaufblicken, ist gefällt, dieser Lorbeer, der die Wissenschaft, die Kunst, der jegliches Heldenthum der Geschichte mit seinen Kränzen schmückte, dieser Baum der Erkenntniss, von dem kein neidisches Verbot uns die Früchte zu sammeln wehrte, ist seines Schmuckes beraubt« .... »Welcher Name wäre zu gewagt, den wir, seine Schüler, dem geliebten Lehrer nicht zutheilen könnten? War er es nicht, der den Unzufriedenen mit dem bunten Gewirre des Lebens ausglich, indem er uns in der Nothwendigkeit, die Freiheit zu begreifen, anwies? War er es nicht, der den Ungläubigen mit Gott versöhnte, indem er uns Jesum Christum recht erkennen lehrte? War er es nicht, welcher die an dem Vaterlande Verzweifelnden zum Vertrauen zurückführte, indem er sie überzeugte, dass die grossen politischen Bewegungen des Auslandes Deutschland den Ruhm nicht verkümmern werden, die bei weitem erfolgreichere Bewegung in der Kirche und in der Wissenschaft hervorgerufen zu haben?«

Solche Reden werfen ein helles Licht auf eine ganze philosophische Epoche. Aus den Thränen der Freunde konnte man auf die Verblendung der Schüler schliessen. Deutschland tröstete sich

darüber, dass es in der Gegenwart nichts bedeutete, mit dem Gedanken, dass es Alles hätte bedeuten können; und Förster drückte diesen Gedanken, der damals, wenn nicht Alle, doch sicherlich die ganze Hegel'sche Schule beherrscht hatte, in sehr naiver Weise aus. Jener fromme Stil und die mystische Ueberspanntheit verrathen Demuth und kopfloses Nachsprechen und spiegeln die mystische Seite der Lehre wieder. Hegel hatte oft seinen Schülern eine neue Religion angekündigt, deren Prophet er selbst sein sollte. Und nach seinem Tode warteten in der That die versammelten Schüler im frommen Glauben auf die Ankunft des heiligen Geistes. Nachdem einmal diese Bahn betreten ward, wo konnte da der Bewunderung Einhalt geschehen? Hegel galt als der Vertreter der Idee schlechtweg, er war der Heiland, ein Heros der Wissenschaft. »Den erledigten Thron Alexander's wird kein Nachfolger besteigen,« ruft Förster an einer anderen Stelle seiner Grabrede aus (vgl. Rosenkranz, a. a. O., p. 565), »aber die Satrapen werden sich in die verwaisten Provinzen theilen.« Der bekannte französische Gelehrte Scherer verglich Hegel in seinen »Studien über Hegel« mit Napoleon. Das ist zu viel, Hegel zugleich zu einem Jesus Christus und zu einem Napoleon zu stempeln; man wähle doch das Eine oder das Andere. Aber unter dieser naiven Form entdecken wir noch die Spur einer echt Hegel'schen Idee, nämlich der Vergötterung der

Heroen, d. i. der grossen Männer. Hegel hatte diese neue Religion in die Mode gebracht, die dann in England Carlyle, in Amerika Emerson, in Frankreich August Comte zur weiteren Entwicklung bringen sollten. Der grosse Mann ist ein göttliches Wesen: Er spricht im Namen Aller und verdient Altäre der Anbetung. Die Philosophie des Absoluten, im Spiegel der Menschheit betrachtet, zeitigte als ihre natürlichste Frucht die Anbetung des Menschen. Heute sind wir von einer derartig übertriebenen Bewunderung sehr weit entfernt. Die Statue des grossen Mannes ist für immer zerbrochen, der Altar des Gottes ist umgestürzt, seine Stücke liegen an allen Enden zerstreut umher. Der überspannten Verehrung folgte eine unmässige Herabwürdigung des Philosophen auf dem Fusse nach. Sehr bald sollte Hegel als ein Sophist, als ein verrückter Kopf und philosophischer Charlatan verschrieen werden, und wir werden gleich sehen, mit welcher Geringschätzung man selbst in Deutschland von ihm sprach. Die Ungeschicklichkeit der Schüler musste eben unvermeidlich diese Reaction herbeiführen.

Meine Aufgabe wird es nun sein, im Folgenden die Werke Hegel's so viel als möglich von den sie überwuchernden Phrasen loszulösen und in schlichten Worten meine Ansicht über den Philosophen und dessen Philosophie darzulegen.

Nachdem der gewaltige Strom der Hegel'schen Philosophie zu fliessen aufgehört, versuchte man dem

bereits versiegten Flusse neue Quellen zu graben. Für Hegel jedoch ist ein solches Bemühen nur von geringem Belange, denn derselbe konnte sehr wohl an demselben Tage des Morgens griechische, chinesische und selbst indische und des Abends eine Ration moderner Philosophie vertragen — und er führte diesen Versuch auch wirklich durch. Was hat es sonach viel zu bedeuten, einem Philosophen dieses Schlages diese oder jene Vorgänger nachzuweisen, an den Anfang seiner Laufbahn aus dem Alterthum diese oder jene Einflüsse als die massgebenden hinzustellen!

So hatte man versucht, Hegel durch Plato und Spinoza zu erklären, um ihn nicht mehr blos durch Schelling allein erklären zu müssen. Unzweifelhaft wurzelte Hegel's Pantheismus tief im Boden Griechenlands, doch verliehen ihm sowohl er als seine Freunde später nach jeder Richtung hin eine durchwegs neue Gestalt. Hegel verdankt seinem Pantheismus einen unsagbaren Schwung, den wir in seinen ersten Schriften bewundern und der sich durch sein ganzes System hindurchzieht. Hegel war ein Philosoph der Renaissance. In seiner Sprache und Methode und in seiner Art, zu philosophiren, glich er den alexandrinischen Philosophen. Er eignete sich den platonischen Enthusiasmus an. Jeder Zweifel daran istausgeschlossen, nachdem Hegel's Biograph Rosenkranz[1]) ein 102 Bogen grosses Manuscript aus

[1]) Rosenkranz, a. a. O., pag. 102.

dessen Jugendzeit aufgefunden und veröffentlicht hat, das als die älteste, ursprüngliche Gestalt des künftigen Systems gelten kann und dessen Abfassungszeit Rosenkranz mit Recht als die platonische Periode Hegel's bezeichnet. Dieser ging in der Nachahmung so weit, dass er gleich Plato die Gesetzgeber seines Idealstaates aus der Mitte der Priester und Greise wählte, während sein Philosoph der Schule der Stoiker angehörte.[1])

[1]) »Denken wir uns,« sagt Hegel in seiner Doctordissertation, »einen Menschen, welcher die Unsterblichkeit der Seele mit völliger Ueberzeugung leugnet, nämlich so, dass er von unseren freien Handlungen nach diesem Leben weder im Guten noch im Bösen irgend eine Wirkung erwartet und folglich zwischen der Gegenwart und Zukunft, einem Diesseits und Jenseits allen moralischen Zusammenhang aufhebt« . . . . »Denken wir uns,« fährt Hegel fort, »diesen Menschen von edlem Geist, eifrig auf die Förderung seines Heils bedacht und strebsam, ein der Vernunft würdiges Leben zu vollbringen. Was für einen allgemeinen, mit seiner Meinung übereinstimmenden Zweck des Lebens wird sich ein solcher vorsetzen? — Da ein solcher Mensch das Bewusstsein und die Erinnerung an das Vergangene für sich als einst völlig verschwindend denkt, als hätte er dies Leben gar nicht gelebt, so entbehrt er den wünschenswerthen Trost der Beständigkeit (perpetuitas) des Lebens und seiner Empfindung. Der Verlust desselben muss ihm härter erscheinen, und umsomehr, je lebendiger sein Bewusstsein, je gewisser und länger dauernd bei ihm jene Voraussicht ist. „Eorum quae adsunt usus variis vicissitudinibus est obnoxius, gradus partim a potestate hominis, partim a fortuna pendens, duratio incerta, eventus morituro nullus.“ Einerseits wird er daher auch das Aeusserste menschlichen Geschicks mit tapferem Geist aufnehmen, andererseits dem gegenwärtigen Moment des Handelns um so grössere Kraft widmen. Er wird ferner in Anschauung der Uebel, welche einmal von dem menschlichen Lose untrennbar, sind vorsichtiger und in ihrer Bekämpfung umsichtiger sein,

Hegel's Tübinger Studentenleben im Kreise der Universitätsfreunde glich dem Leben eines Gelehrten aus der Renaissance, und noch ganz erfüllt von diesem Ideale, kündigte er sich in Jena in einer seiner ersten Vorlesungen über Metaphysik nicht als Reformator, sondern als Fortsetzer der Philosophie der Renaissance an.

»Wir werden,« sprach er, »in unseren Vorträgen die Grundlage aller Philosophie auf's genaueste ins Auge fassen. Ihre Kenntniss wird uns davon überzeugen, dass es zu allen Zeiten nur eine und zwar dieselbe Philosophie gegeben habe. Weit davon entfernt, etwas Neues zu versprechen, will ich mich vielmehr bemühen, die alten Lehren zu neuem Leben zu erwecken und sie von den Irrthümern zu befreien, die durch die Unphilosophie der neueren Zeit in sie hineingetragen wurden. Denn es ist noch nicht lange her, dass Deutschland die Philosophie von Neuem entdeckt hat.«

um in dem endlichen Zeitraume des Lebens für sich ein Minimam des Uebels und ein Maximum des Guten hervorzubringen. Er wird mithin sowohl in der Schätzung der Qualität der Güter, als in der Art und Weise, sich die grösste Quantität derselben zu erstreben, von anderen Menschen, welche nach diesem Leben Unsterblichkeit und mit derselben verbundene grössere Güter erwarten, sich sehr unterscheiden.« Dieses Ideal eines Weisen, das Hegel Deutschland vor Augen führt, ist das Ideal der Stoiker: denn jene oben geschilderte Festigkeit des Charakters, mit männlichem Stolz und mit einem Optimismus gepaart, der identisch ist mit stiller Resignation, bilden eben die Grundzüge der stoischen Weisheit. (Rosenkranz, a. a. O., p. 36.)

Diese Worte erinnern uns lebhaft an den bekannten Leibnitz'schen Ausspruch: »Perennis quaedam philosophia.«

Doch die Grösse Hegel's besteht gerade darin, dass er über das Alterthum hinausging und eine neue weit mächtigere philosophische Schule gründete, als es diejenigen in der Renaissancezeit gewesen waren. Die Schwärmerei für das classische Alterthum, welche Goethe tief ergriff, Schelling begeisterte und Hölderlin, den wild aufbrausenden Dichter des Hyperion, dem rettungslosen Untergange zuführen sollte, wurde auch von Hegel mächtig empfunden und er verglich sie selbst mit einem bacchantischen Traume. Aber ein echter Deutscher, blieb er trotzdem kalt und ruhig und Meister seiner selbst. Hegel überwachte diese Bewegung mit seinem tiefeindringenden, klugen Geiste, um sie nach seinem Willen lenken und für seine Schule, vielleicht gar für seine eigene Person nutzbar machen zu können. Wenn er in seinem an Hölderlin gerichteten Gedichte »Eleusis«[1]) Begeisterung-trunken in der schwärmerischen Sprache eines Eingeweihten den Schauer schildert, den er beim Nahen der Göttin empfindet, und nach dem Eindringen in ihre Offenbarungen sich sehnt, so kann ich trotz Allem einer Begeisterung, die sich selbst so genau zu analysiren vermag, nicht recht trauen.

In der glühenden Sprache des »Phädrus« und des »Gastmahls« ruft er aus:

[1]) Vgl. Rosenkranz, a. a. O., pag. 78 f.

Ha! sprängen jetzt die Pforten deines Heiligthums,
O Ceres, die du in Eleusis throntest!
Begeisterung-trunken fühl' ich jetzt
Die Schauer deiner Nähe, etc. etc.

Doch er weiss sehr wohl, dass Eleusis und sein Tempel öde und verlassen sind. Sagt er ja selbst einige Verse nach den eben citirten:

Doch deine Hallen sind verstummt, o Göttin!
Geflohen ist der Götter Kreis in den Olymp
Zurück von den entheiligten Altären, etc. etc.

Der erste Vorwurf, den ich gegen diese deutsche Renaissance erhebe, ist der, dass sie sich viel zu pomphaft und declamatorisch geberdete, um wahr sein zu können. Die Begeisterung Schelling's und Hegel's für das classische Alterthum hat etwas derart Gezwungenes an sich, dass man in ihre Aufrichtigkeit gerechten Zweifel setzen kann, und ich halte in der That den spinozistischen Pantheismus für eine lauterere Quelle der Hegelschen Philosophie.

Es erhob sich in Deutschland ein müssiger Streit darüber, ob Hegel im Jahre 1805, am Vorabend der Schlacht bei Jena, Pantheist gewesen sei.[1]) Die Frage hätte vielmehr so lauten sollen: Ist Jemand, der weder die Persönlichkeit Gottes, noch die Unsterblichkeit der Seele im gewöhnlichen Sinne zugibt, der Gott eine Existenz nur innerhalb der Menschheit und der Seele,

[1]) Die Verwandtschaft Hegel's mit der alexandrinischen Schule entging nicht den neueren Geschichtsschreibern der letzteren. Jules Simon und Vacherot constatirten dieselbe ganz unabhängig von einander.

der blos die unbestimmte und unbegrenzte Ewigkeit des Geistes einräumt, ein Pantheist oder nicht? Die Antwort hätte nicht zweifelhaft sein können.[1])

Ueber den Pantheismus Spinoza's hatte Schelling, wie man es von Mirabeau gesagt hat, seinen Goldstaub gebreitet und Hegel wurde im Anfange geblendet. Die Akademie, die Stoa, die Alexandrinische Schule, ja, Jacob Böhme selbst, der *philosophus teutonicus*, galten nichts neben Spinoza, ihr Glanz verschwand vor dem Glanze dieser grossen Sonne.

Ich finde den zwischen den beiden gegnerischen Schulen ausgebrochenen Streit darüber, ob Schelling oder Hegel den Pantheismus Spinoza's entdeckt habe, geradezu kindisch. Als ob es sich hier um eine Streitfrage von der Bedeutung etwa der zwischen Leibnitz und Newton strittigen Priorität der Erfindung der Infinitesimalrechnung gehandelt hätte! Ich glaube einfach,

[1]) Michelet löste diese Streitfrage durch die indiscrete Veröffentlichung der Jenensischen Vorlesungen Hegel's über die Geschichte der Philosophie, eine Demonstration, die nichts zu wünschen übrig liess. Es trat nämlich in jenen Vorlesungen der vollständigste Pantheismus Hegel's klar zu Tage. Im Jahre 1805 war Hegel ein Pantheist und zwar ein Pantheist der Spinozistischen Schule, er war es sogar schon früher. Als er dann später berühmt und Günstling eines Ministers wurde, und so gewissermassen verantwortlicher Redacteur einer Staatsphilosophie war, milderte er seinen Pantheismus, denn er musste den Machtverhältnissen Rechnung tragen und Staatsphilosoph werden. Er linderte den ursprünglichen Ausdruck seiner Gedanken, nahm an seinen Vorlesungen Aenderungen vor und präsentirte Deutschland seine auf diese Weise corrigirte Philosophie.

dass Hegel und Schelling, die in Tübingen Beide dem Pantheismus gehuldigt hatten, gleichzeitig von derselben Inspiration erfasst wurden und auf die Formel ἓν καὶ πᾶν verfielen. Aber ich gestehe, dass ich Diejenigen nicht begreife, die, wie Rosenkranz, das philosophische System Hegel's schon im Jahre 1800 vollkommen ausgebaut wissen wollen, während doch selbst Michelet, der etwas freimüthiger ist, den absoluten Idealismus Hegel's aus dem Schelling'schen Identitätssystem ableitet. Die wenigen Bruchstücke, die aus jener Periode Hegel's veröffentlicht wurden, können gewiss nicht als Beweisurkunden gelten. Es sind dies ein Bruchstück einer durch die Lectüre der platonischen Dialoge *Philebus* und *Parmenides* beeinflussten Dialektik und ein von Schelling wieder aufgenommener Versuch zu einer Naturphilosophie. Den wahrlich gar zu geringfügigen Unterschied, den man zwischen den Lehren Schelling's und Hegel's in dem Beginne ihrer Entwicklung gefunden zu haben glaubt, stellt Rosenkranz ungefähr so dar: »Was in dem absoluten Geiste bei Hegel als innerer Widerspruch erscheint, ist gerade nichts Anderes, als die Feststellung seiner Identität. Der Geist tritt sich selbst gegenüber, als ob er ein fremdes Subject wäre; da er es aber selbst ist, der sich gegenübertritt, so ist er das auf sich selbst zurückgeführte Unendliche. Oder mit anderen Worten: Der absolute Geist entdeckt in sich zwei Naturen; durch seine Beziehung zu sich selbst wird er ein anderer.

Diese Beziehung zu sich ist für ihn, als absoluten Geist, das Unendliche; für uns, die wir ihn kennen, ist er etwas Anderes.«

Also das ist der schier unbegreifliche Unterschied zwischen der Hegel'schen und Schelling'schen Lehre. Schelling war, wenn schon nicht der Lehrer, so doch der anregende Freund Hegel's. Hätte Schelling nicht zuerst den gemeinsamen Tübinger Träumereien eine Gestalt gegeben, so hätte Hegel nie eine bestimmte Naturphilosophie geschaffen. Denn die Philosophie des Geistes ist nur ein Gegenbeweis der Naturphilosophie, oder, um in Hegel's Sprache zu reden, das Positive nach dem Negativen.

Nach Rosenkranz versuchte Hegel sich schon in Tübingen von Schelling zu trennen. Ist dies richtig, so muss man gestehen, dass ihm dies nur halb und halb gelungen ist. [1])

---

[1]) Die Trennung wurde ihm für jeden Fall sehr schwer, wenn man aus seinem verlegenen, unentschlossenen Umhertasten in dieser Zeit einen Schluss ziehen darf. Die Sache ist recht interessant: Hegel war damals Professor der Philosophie in Jena. Er fühlte es selbst, dass seine Zuhörer die unklaren Vorlesungen ohne Leitfaden nicht recht verstehen dürften. Er versprach ihnen also einen solchen von Jahr zu Jahr und vertröstete sie von einer Leipziger Messe zur anderen. Es hiess: Secundum librum nundinis instantibus proditurum 1802. Aber der Leitfaden erschien nicht. Im folgenden Jahre gab er gar schon den Namen des Verlegers an ex compendio currente aestate Tubingæ Cotta prodituro. Doch der Sommer war verstrichen und weder die Leipziger Messe, noch Cotta bekamen das Werk zu Gesichte.

Man findet zwar in seinen Schriften aus dieser Zeit ein Auflehnen gegen den Mysticismus Schelling's und ein strenges Urtheil über Diejenigen, welche das Wesen der Dinge in der Form sinnlicher Vorstellungen zu begreifen hoffen, mit einem Worte, einen directen Angriff gegen die Phantasie der Philosophie, die er eine übermüthige Rhetorik nennt. Und wir würden ja gerne Hegel dafür loben, dass er dem Versuch, die Romantik in die Naturphilosophie einzuführen, entgegengetreten sei, wenn er nur selbst frei von den Fehlern wäre, die er Andern vorwirft. Aber die logische Trockenheit schliesst bei ihm nicht den leeren Formalismus aus und er setzt an die Stelle der poetischen Terminologie jener Schule eine so barbarische Ausdrucksweise, dass man ihm seine Kritik nicht als grosses Verdienst anrechnen und dieselbe ebensowenig als den Versuch eines offenkundigen Bruches betrachten kann.

Aber wir geben ohne Zögern zu, dass Hegel eine wahre Originalität besass und vor Allem Hegelianer war, wenn wir nämlich unter Hegelianismus jenen durchdringenden, sophistischen Geist verstehen, der mit Allem spielt, der Alles bezweifelt, was den übrigen Menschen heilig ist, aber in seinen Ausführungen sich eines sehr entschiedenen, ja dogmatischen Tones bedient. Hegel ist ein Proteus in tausend verschiedenen Gestalten, seine schillernden Ideen spielen dem Regenbogen gleich in tausend bunten Farben.

Er durchdringt Alles, er leugnet Alles und bejaht es gleich darauf, denn in Allem sieht er nur verschiedene Abstufungen und Reflexe des Absoluten. Man versuche ja nicht, ihn fest zu fassen und ihn um seinen Namen, seine Heimat, sein Glaubensbekenntniss zu fragen. Seine Namen sind Legion; seine Heimat ist überall, wohin ihn der Hauch des Absoluten trägt, und sein Glaubensbekenntniss besteht darin, dass er eben keines hat. Auch das ist ein eigenthümliches Schauspiel, zu sehen, wie seine Schüler gerne, jeder in seine Bande ihn verstricken und ihm einen festen Platz anweisen möchten: Der Eine die Geschichte, der Andere die Religion, der Dritte die Philosophie.

Die Geschichte, behaupten die Einen, ist das Endziel der Hegel'schen Philosophie: Weil sie damals in Jena den Ton angab, so werde sie auch den Mittelpunkt seines ganzen Systems bilden. Wie konnte man nur Hegel und seine veränderliche Natur so verkennen! Die Geschichte bildet unzweifelhaft ein wichtiges Moment in seinem Gedankenkreise, eine Phase in seinem öffentlichen Wirken als Professor der Philosophie in Jena und in Berlin. Seine Schüler, die am Ende der Laufbahn zu sein glaubten, stellten seine Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie als Abschluss des philosophischen Systems Hegel's dar; wenn sie ihn aber dadurch festzuhalten glaubten, so täuschten sie sich. In diesem ersten, noch rohen Entwurfe, dem Rosenkranz den ehrenvollen Namen eines

Systems beilegt, findet man bereits den Keim eines Grundgedankens Hegel's, der das Räthsel seiner vielfachen Metamorphosen löst, des Gedankens des logischen Fortschritts, des Absoluten. Das Absolute an sich, eine reine Idealität, so weit es nicht aus sich selbst hervorgegangen, durchdringt die Natur oder die Einheit des Gedankens und des Seins, als Realität gefasst, aber es weilt nicht in demselben. Denn an sich ist die Natur Geist, aber sie kann sich noch nicht als solchen erkennen. Der Geist löst sich vom Schosse der Natur los und lässt diese verschwinden. Sein Wesen besteht darin, sich selbst zu erkennen und seine Subjectivität in seiner objectiven Existenz wiederzuerkennen. Das Leben der Natur, das sich seiner selbst nicht bewusst wird, vermag nicht, jene darzustellen; erst die Geschichte, diese Kenntniss der Erkenntniss, gelangt dahin. Aber dieses Werden des Geistes, dessen Abbild die Geschichte ist, ist nur ein Schatten, ein Wahnbild und muss in einer höheren Sphäre verschwinden. Hegel suchte seitdem eine Form, unter der das Bewusstsein des Unendlichen möglich wäre, ohne an das individuelle Leben gefesselt zu sein, eine Form, die dem Geiste gestattete, in den Aether des reinen Gedankens zurückzukehren, dem er entsprungen. Denn das Ende der Philosophie muss mit ihrem Anfange zusammenfallen und Alles muss in der Einheit zusammengefasst werden. Hegel's mystische Einbildungskraft liess ihn anfangs im Kriege und im

Tode die Lösung des dunkeln Problems suchen; später, als er sein System umarbeitete, glaubte er die Lösung in der Religion, dieser wahren Rückkehr zur Einheit, gefunden zu haben.

In der Religion! Ja, darin liegt die Stärke Hegel's, sagen seine Tübinger Schüler, und in der That spricht er von ihr in dem Tone eines Meisters. »Christus,« sagt er (Rosenkranz, a. a. O., pag. 136 ff.), »ist dadurch Stifter einer Religion geworden, dass er das Leiden seiner ganzen Zeit aus innerster Tiefe aussprach, die Kraft der Göttlichkeit des Geistes, die absolute Gewissheit der Versöhnung, die er in sich trug, darüber erhob und durch seine Zuversicht die Zuversicht Anderer erweckte. Das Leiden seiner Zeit, der die Natur untreu geworden war, sprach er aus in der absoluten Verachtung der zur Welt gewordenen Natur, und die absolute Zuversicht der Versöhnung in der Gewissheit, dass er Eins sei mit Gott. Die Verachtung, die er gegen die Welt aussprach, musste nothwendig als sein Schicksal durch den Tod an ihm sich rächen und eben dieser Tod musste die Verachtung der Welt rechtfertigen und zum fixen Punkte machen. Diese zwei nothwendigen Elemente mussten der Angelpunkt der neuen Religion werden: Die Entgötterung der Natur, also die Verachtung der Welt, und dass in dieser unendlichen Trennung doch ein Mensch die Zuversicht des Einssein mit dem Absoluten in sich trug. In diesem Menschen war die Welt wieder

mit dem Geist versöhnt. Weil die ganze Natur ungöttlich geworden war, konnte nur die Natur dieses Menschen göttlich sein und die Natur nur von ihm aus wieder geweiht werden. Dadurch aber, dass die Gewissheit des Menschen, ungöttlich zu sein, in ihm allein die Göttlichkeit erblickte und an seine Persönlichkeit das Einswerden der Individualität mit dem absoluten Geist knüpfen musste, ist sein Dasein der Anfang dieser Religion selbst geworden. Die auffallendere Richtung dieser Religion musste zuerst die Verachtung der Welt und des Allgemeinen, das als Staat existirte, und als Symbol dieser Verachtung das Kreuz sein, dasjenige, was für diese Welt, als der Galgen, das Schmählichste und Entehrendste war. Es konnte kein nothwendigeres und bezeichnenderes Signal der absoluten Trennung von der Wirklichkeit und des Vertilgungskrieges gegen sie aufgestellt werden.«

»Die andere Seite des unendlichen Schmerzes dieser absoluten Trennung war seine Versöhnung in dem Glauben, dass Gott in menschlicher Gestalt erschienen sei und die menschliche Natur also in dieser einzelnen Gestalt als Repräsentanten der Gattung mit sich versöhnt habe. Diese einzelne menschliche Gestalt drückte in ihrer Geschichte die ganze Geschichte des empirischen Daseins des Menschengeschlechtes aus, wie sie musste, um der Nationalgott des Geschlechts sein zu können. Aber sie drückte diese Geschichte zugleich nur aus, indem sie die Gottes war. Das Princip ist

nämlich unendlicher Schmerz, absolute Zerrissenheit der Natur. Ohne diesen Schmerz hat diese Versöhnung keine Bedeutung und keine Wahrheit. Dass diese Potenz der Religion sei, muss sie ewig diesen Schmerz produciren, um ewig versöhnen zu können. Der empirische Zustand der Welt, aus dem die Religion angefangen hat, muss durch den Kampf dieser versöhnenden Religion selbst aufgehoben, damit reell die Welt glücklicher und versöhnter werden und die Religion sich also selbst aufheben. Sie muss also zugleich selbst das Princip in sich tragen, das unendliche Leben zu erregen, um endlich zu versöhnen. Sie hat das Princip, das Schicksal der Welt, nothwendig in der Geschichte ihres Gottes, der den Tod eines Verbrechers gestorben ist. Der Tod eines Verbrechers würde selbst nur ein Einzelnes sein. Der Anblick des Todes als allgemeine Nothwendigkeit kann keinen unendlichen religiösen Schmerz erregen, aber der am Kreuze gestorben, ist zugleich der Gott dieser Religion und als solcher drückt seine Geschichte das unendliche Leben der entgötterten Natur aus. Das Göttliche war in die Gemeinheit des Lebens gestossen, das Göttliche war selbst gestorben. Der Gedanke, dass Gott selbst todt war auf Erden, spricht allein das Gefühl dieses unendlichen Schmerzes aus, so wie seine Versöhnung, dass er von dem Grabe auferstanden ist. Durch sein Leben und Tod ist der Gott erniedrigt, durch seine Auferstehung der Mensch vergöttlicht worden. Jener unendliche

Schmerz und diese ewige Versöhnung kann diese Religion nicht von dem zufälligen, empirischen Dasein der Einzelnen abhängen lassen. Sie muss sich als einen Cultus constituiren, durch welchen jener Schmerz erregt und diese Versöhnung ertheilt wird.

Hegel wusste das Wesen des Christenthums wunderbar zu erklären, aber er selbst glaubte nicht daran; denn von dem Augenblicke an, wo er dasselbe begriffen und erklärt hatte, ist er bereits weit darüber hinausgegangen und sieht schon in seinem Geiste eine vollkommenere Religion, wobei er jedoch die Schönheit des Katholicismus vollauf anerkennt. Zur selben Zeit und in demselben Sinne sprach er in seiner emphatischen Redeweise von der Reformation, wie folgt: »Dies ist das jüngste und letzte Banner, um das die Völker sich schaarten, das Banner des freien Geistes, das einzige, unter dem wir dienten und das wir ertragen.« Oder: »Der Individualismus ist der eigenthümliche Genius der Menschheit. Ich halte mich an den Protestantismus, weil er die Freiheit des Subjectes und des Individiums selbst in der Religion anerkennt.« Im Grunde aber war Hegel weder Katholik noch Protestant. Er hatte sich vielmehr eine eigene Religion zurechtgelegt.

Geben wir also den Wahn auf, als hätten wir den festen Punkt in der Lehre Hegel's entdeckt. Die Cartesische Philosophie besitzt in ihrer berühmten Grundthese: C o g i t o , e r g o s u m einen festen, unbe-

weglichen Mittelpunkt, um den sich die ganze Lehre dreht; aber das Hegel'sche System erkennt einen solchen nicht an, ja, dieser stände sogar im Widerspruche mit dem Hegel'schen Principe, das die Entwicklung der Idee ist. Darnach gibt es kein Absolutes vor dem Absoluten. Das Absolute gleicht dem Ring des Gyges, der Diejenigen, die ihn trugen, unsichtbar machte. Je nachdem man den Ringkasten wendet, erscheint der Schatten wieder, verschwindet hierauf, um dann wieder zurückzukehren.

Der Fehler der Interpreten Hegel's besteht eben darin, dass sie in seiner Lehre nach bestimmten, festen Ausgangspunkten suchen, während wir in dem Hegel-schen System nur auf wandelnde, bewegliche Punkte stossen. Hegel geht über jeden Glauben hinaus, sein wunderbarer Geist bedient sich aller Formen, macht alle Abstufungen durch. Er beginnt gleich damit, die Grundbegriffe der Logik mächtig zu erschüttern: Die Kategorien des Seins, der Qualität, Quantität, Infinität, Substantialität, Causalität und Reciprocität haben eine andere Gestalt angenommen. Qualität und Quantität, Determination und Indetermination sind nichts als Momente des Unendlichen, das wiederum nur die Negation einer Qualität durch die andere, einer Quantität durch die andere ist. Das Wort »unendlich« hat zwei Bedeutungen: Das Unendliche kann das Unbe-bestimmte, das ἄπειρον der Griechen sein, es kann aber auch in einem anderen Sinne die determinirte Ein-

heit des Determinirten und des Undeterminirten sein. Der Begriff des Begriffes ist die zusammengefasste Einheit des Allgemeinen, Besonderen und des Individuellen. Der Begriff des Allgemeinen ist nicht die leere, sondern die volle Einheit, die Einheit der entgegengesetzten Begriffe. Eine Idee von der höchsten Bedeutung ist der Begriff eines Seins, in dem das Existirende wie etwas, das nicht existirt hat, zur Einheit zurückkehrt — eines Seins, in dem die Gesammtheit der Gattungen und Arten als eine Existenz gesetzt erscheint, die unaufhörlich in Bewegung ist, die Unendlichkeit aber nur in dem Ich oder im Menschen erreicht — eines Seins, in dem Alles Eines wird, das Besondere und das Allgemeine, die Art und das Einzelding mit einem Worte: das ἓν καὶ πᾶν. — Der absolute Geist ist etwas mehr: Die absolute Form der Subjectivität, das erkennende ewige Wesen, ohne Unterschied zwischen Theorie und Praxis, die stets gleichförmige Bewegung, die ohne Ablass vom Idealen zum Wirklichen, vom Wirklichen zum Idealen übergeht.

Im Jahre 1806, im Jahre der Schlacht bei Jena, durcheilte ein Professor die Strassen dieser Stadt, auf der Suche nach einem Verleger und unter dem Arme ein Manuscript, dessen letzte Blätter im Kanonendonner niedergeschrieben wurden. Dieser Professor war Georg Friedr. Wilh. Hegel und das Manuscript war das Manuscript der »Phänomenologie des Geistes«.

DRITTES CAPITEL.

DIE PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES.

Die »Phänomenologie« Hegel's war ein Ereigniss. Die durch dieselbe hervorgerufene »Krisis«, wie Rosenkranz sagt, lauft parallel mit Hegel's Trennung von Schelling. Das von den eigenen Schülern wenig verstandene Werk ist das merkwürdigste, das Hegel geschrieben hat. Selbst Diejenigen, welche es preisen, haben selten mehr als dessen Vorrede gelesen.

Schon in Jena hatte Hegel davon in mystischen Worten gesprochen: »Eine neue Epoche ist in der Welt angebrochen und es scheint, dass der günstige Zeitpunkt für den Geist gekommen sei, um sich von allem fremden Wesen zu befreien und sich als absoluten Geist zu begreifen, um die ganze Gegenwart aus sich selbst zu erzeugen und dieselbe in vollkommener Unbeweglichkeit in seiner Macht zu behalten.« Doch in Jena hatte Hegel in dieser Weise vor zehn oder zwölf Zuhörern gesprochen.

Seine Vorlesungen waren nämlich wenig besucht und hatten wegen der Unklarheit der Lehre wenig Erfolg; sein Wort drang dort nicht über den Hörsaal hinaus.

Der Phänomenologie, die sich an ganz Deutschland wendete, dankte Hegel seinen Ruhm. Das Werk entsprach einem Bedürfnisse des damaligen Zeitgeistes. Diejenigen, welche sich durch Schelling nicht mehr befriedigt fühlten, begannen sich Hegeln zuzuwenden. Unter ihnen finden wir Sinclair, Bachmann und Berger. Diese fanden in dem Werke mehr als blosse Versprechungen. Der Kampf mit den Formen des Weltgeistes, den Hegel selbst mit dem Kampfe Jacobs mit dem Engel verglich, hatte seinen Anfang genommen. Es war, mag man welches Urtheil immer über das Buch fällen, ein gewaltiger Anlauf, um sich über die landläufige Erkenntniss der Dinge zu erheben.

Die Vorrede zu dem Werke hat ihren Ruhm behauptet; sie war ihrem ganzen Inhalte nach gegen Schelling gerichtet. Hegel brach darin völlig mit jener Methode, die ihr Hauptverfahren nicht aus der Idee, sondern aus der Phantasie, nicht aus der unbeugsamen Nothwendigkeit und der in den Dingen selbst liegenden Beweiskraft, sondern aus einer inneren Eingebung und Gährung des Geistes schöpft. Den Begriff und nicht irgend ein unbestimmtes Gefühl vom Göttlichen stellt er als die einzig richtige Form der Wahrheit auf. Er verwirft jenes Wissen, das vorgibt,

höher zu stehen als die unmittelbare Augenscheinlichkeit des Glaubens, als die Klarheit des Bewusstseins und die Arbeit der Reflexion, ein Wissen, welches das verrufene Verfahren des mystischen Todes oder der Verzichtleistung auf das eigene Ich zu Gunsten der Wiedergeburt des Geistes erneuert, das sich aber, ein Spiel des äusseren Zufalls oder der eigenen Willkür, nicht höher als zum Traumbild und leerem Hirngespinnst erhebt. Hegel macht sich lustig über eine Philosophie, welche es als ihre höchste Aufgabe betrachtet, die Menschen den irdischen Verlockungen zu entziehen und ihre Gedanken zu den Sternen zu erheben, als ob die Menschen sich nicht zu allen Zeiten selbst einen Himmel geschaffen hätten, den sie mit den Geschöpfen ihrer Phantasie bevölkert haben! — Er unterschied endlich mit wahrem Tiefsinn zweierlei Arten von Geistestiefe: die eine nannte er die leere, die andere die volle Tiefe des Geistes. Wie es eine wüste Gedankenverbreitung gibt, die man mit einem leeren Raume, einer unendlichen Ausdehnung der Substanz vergleichen kann, die nicht die Kraft hat, in sich selbst zurückzugehen, so gibt es auch eine falsche Vertiefung, die keine Ausdehnung und nicht die Fähigkeit besitzt, sich zu entwickeln; eine falsche Tiefe, die auf ein Haar der Oberflächlichkeit gleicht. »Die Kraft des Geistes,« sagt Hegel, »lässt sich nach seinen Anstrengungen, die Tiefe nach der Fähigkeit zur weiteren Entwicklung bemessen.«

Im Gegensatze zu der trügerischen Begeisterung und phantastischen Verzückung Schelling's prophezeite Hegel in verhüllten Worten eine moralische Umwandlung der Völker, beschleunigt durch das Erscheinen eines grossen, noch unbekannten Mannes, in dem eine ganze Reihe grosser Männer und der beständige Wechsel der philosophischen Systeme ihren Abschluss finden werden.

Die »Phänomenologie des Geistes« war ein Monstrum und sie war es im vollen Sinne des Wortes: monstrum horrendum, ingens. Selbst die Bewunderung, welche sie in ganz Deutschland hervorrief, trug in hohem Grade den Stempel der Betroffenheit, und der Betäubung, wie ihn der Blick in einen Abgrund erzeugt, an sich. »Wir erkannten hier,« sagt D. F. Strauss, »die unendlichen Formen eines Geistes, der, schaffend und zerstörend zugleich, sich dadurch gleichsam als Allmacht offenbarte.« Zerstören galt diesen jungen Deutschen als Zeichen der Kraft. Der Erdgeist war ihnen erschienen und begeisterte sie auf's Neue, wie in der Vision des Faust. Man könnte sagen, meint Julian Schmidt, ein kritischer Kopf, wenn es je einen gab, es handle sich um die Geburt eines Gottes. Rosenkranz vergleicht gar die Phänomenologie mit der Divina Comedia und macht Hegel zu einem zweiten Dante, der die Deutschen aus der Hölle der Natur befreit und, nachdem er sie durch das Fegefeuer der sittlich-menschlichen Handlung hindurchgeführt, in das

Paradies der religiösen Versöhnung und der Freiheit der Wissenschaft geleitet habe. Mit mehr Recht nennt Haym[1]) das Werk »eine durch die Geschichte in Verwirrung und Unordnung gebrachte Psychologie und eine durch die Psychologie in Zerrüttung gebrachte Geschichte, wo der Zweifel und der Glaube, die Religion und die Kunst, die Freiheit und der Fatalismus, das Vergnügen und die harte Nothwendigkeit, die Menschenliebe und der Egoismus, die in den Strudel der Dinge mitfortgerissene Tugend und der Fehltritt, dem stets die Strafe folgt, einander bekämpfen und sich wieder aussöhnen, wo Sitte und Religion uns zum absoluten Wissen führen, wo die Physik und Chemie sich mit den zweifelhaften Ergebnissen der Physiognomie und Cranioskopie vermengen. Mit einem Worte: die Phänomenologie des Geistes ist ein absonderliches Buch, das sich als ein Werk der Wissenschaft ankündigt, aber im Grunde nichts Anderes ist, als ein metaphysischer Roman.«

Hegel's Psychologie ist sehr einfach, wenn man nur deren Grundgedanken ins Auge fasst. Die Construction der Geschichte aus dem menschlichen Bewusstsein, und zwar von dessen einfachsten Gebilden bis herauf zu den höchsten, ist nach Hegel selbst der Endzweck seiner »Phänomenologie«. Er verfolgt deren Entwicklungsstadien von dem einfachsten Zustande

[1]) Leben Hegel's pag. 243.

des unmittelbaren bis zu der Stufe des philosophischen Bewusstseins. Er geht aus von der sinnlichen Wahrnehmung, der armseligsten von allen, die nichts Anderes zu sagen weiss, als das Eine: das ist — um sich am Ende zum Selbstbewusstsein und zum absoluten Wissen zu erheben. Das reflectirende Bewusstsein, welches den zweiten Grad des Wissens darstellt, ist schon eine Gewissheit, die der Wahrheit, welche sie ausdrückt, gleichkömmt. Die Vernunft endlich erscheint als Wahrheit an sich und für sich, die sich als solche erkennt und die einfache Identität des Subjectes und des Objectes ist. Sie erscheint zuerst in den Naturwissenschaften und als Methode der Beobachtung. Sie schafft Gesetze, die sie dann selber prüft. Die einen derselben, welche Gegenstand der psychologischen Beobachtung sind, sind Gesetze des Denkens, die anderen, zweifelhaften Werthes, welche die Physiognomie entdeckt zu haben vorgibt, beziehen sich auf die äussere Hülle des Bewusstseins, auf die Gesichts- und äussere Schädelbildung und beruhen auf einem Irrthume, auf Grund dessen wir die äusseren Merkmale der menschlichen Person und nicht diese selbst, wie sie uns in ihren Handlungen entgegentritt, als reell annehmen.[1]) Der Glaube ist der Vernunft

[1]) Man sieht aus dem Gesagten, dass Hegel sich mit den Systemen Lavater's und Gall's, die er im Principe entschieden zurückwies, mit Rücksicht auf den Einfluss beschäftigt hatte, den dieselben sogar auf die grössten Geister jener Epoche, z. B. auf Goethe, ausgeübt haben.

insoferne entgegengesetzt, als der reine Gedanke keinen wie immer gearteten Inhalt in sich birgt und rein negativ ist, während der Glaube zwar einen Inhalt hat, aber denselben nicht durchdringt.

Endlich erscheint der reine Geist. Dieser offenbart sich unter der Form des Absoluten vorzüglich in seiner Macht der Isolirung, kraft deren er sich in sich selbst zurückzieht und der ganzen übrigen Welt in seiner eigenen, freiwilligen Thätigkeit, in seiner Unabhängigkeit gegenüber jedem äusseren Einflusse entgegentritt. Der Geist schöpft Alles aus seinem eigenen Grunde, handelt aus sich selbst heraus, ohne jeden Zwang: Alles geht unmittelbar aus der eigenen Initiative oder Causalität des Geistes hervor. Der Geist befreit sich immer mehr von allen fremden Elementen, er kehrt durch alle Entwicklungsstufen zur Reinheit, zur Einfachheit der Idee zurück. Er taucht freudetrunken in den Aether des reinen Gedankens, wie in seinen heiligen Urquell, unter. Der Geist ist Alles.

Er ist das reelle absolute Sein; aber, um Realität zu gewinnen, muss er in der Menschheit zu Fleisch und Blut werden. Daraus ist die Geschichte seiner Demüthigungen und seiner vielfachen Veränderungen zu begreifen. Diese Sehnsucht des Gedankens, das allgemeine Wesen zu erreichen und seine hierin geschöpfte Befriedigung sind der Ausgangspunkt und die bewegende Kraft seiner Entwicklung. Diese

aber besteht für den Gedanken in nichts Anderem, als dass er seinen Inhalt und seine Determinationen erfasst und diesen die freie Form des reinen Gedankens verleiht — frei in dem Sinne, dass sie ihrer inneren Nothwendigkeit vollauf entspricht. Der Geist ist höchst undankbar gegen seine Nährerin und Amme; denn beständig verschlingt er die Materie und ist so recht eigentlich die Negation des von der Erfahrung gelieferten Objectes. Der Geist gleicht dem Gotte Saturn, der unablässig seine Kinder verschlingt und in seiner Unersättlichkeit damit endet, dass er sich selbst unter den Zuckungen eines Todeskampfes verzehrt, dem jedoch bald die Wiederauferstehung folgt; denn der Geist kann nicht sterben. Einheitlich in seinem Principe, hat der Geist unzählige Formen. Die Geschichte Gottes ist die Geschichte des Geistes. Der Geist erscheint in den Sitten und Gebräuchen, in den verschiedenen Glaubensbekenntnissen und in dem Kampfe der Menschheit wider die Ausgeburten des Aberglaubens. Der Geist ist es, der, als die Seele der Freiheit, seiner selbst gewiss, zum sittlichen Leben in der Menschheit und einer stets vorwärtsschreitenden Cultur gelangt. Dann verschwindet wieder Alles, um für den wundervollen Wiederaufbau der Gegenwart Platz zu machen. Denn der Geist bringt auch schlechte und beschränkte Gebilde hervor, die, weil sie die Erzeugnisse des Geistes der Erde sind, wieder zerstört werden müssen. Aber

wir lieben und verehren den himmlischen Geist, der sich zur höchsten Allgemeinheit erhebt, der nichts Individuelles und Beschränktes an sich hat und sich unter die Form des Seins nicht beugen lässt. Der Geist durchläuft nach einander drei Welten. Die einzelnen Volksgeister, die nur verschiedene Formen des einen Geistes sind, wachen am Eingange des Heiligthums, den Penaten der alten Römer vergleichbar. Aber der Geist nützt Sitten und Gebräuche und was die verblendeten Menschen als gesellschaftliches Herkommen, vorgeschrittene Cultur, ja selbst als Sittlichkeit und Tugend bezeichnen, im Laufe der Entwicklung ab. Die antike Virtus verdient ihren Namen im wahren Sinne des Wortes und umfasste einen ganz bestimmten Inhalt, denn ihre fruchtbaren Wurzeln ruhten tief in der Kraft des Volkes und ihr Endzweck war ein bereits wirklich bestehendes Gut Unsere modernen Tugenden dagegen, die im Widerspruche stehen mit dem Laufe der Welt, sind sehr oft nichts Anderes als Maulheldentugenden, pomphafte Tiraden gegen den Geist des Jahrhunderts und leeres Wortgepränge, worunter sich ein gutes Mass von Stolz und Hochmuth birgt.

Die Religion allein hält den Geist länger fest. Denn alle grossen Thaten der Menschheit gehören dem Reiche des Geistes an und die Religion ist eine dieser Thaten. Sie bildet einen Theil der Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins. Hegel unter-

scheidet drei Religionen, welche seinen drei Geisteswelten entsprechen: die Religion der niederen Welt, die nichts Anderes ist als der Glaube an die furchtbare und geheimnissvolle Macht des Schicksals und an die Eumeniden des mit sich selbst zerworfenen Geistes; ferner die Religion der Aufklärung, die bereits die Religion des Rationalismus ist; endlich die Religion der reinen Sittlichkeit, welche den positiven Inhalt der absoluten Wesenheit anerkennt. Aber diese Eintheilung, die sich an die als das Bewusstsein der absoluten Substanz aufgefasste Religion anlehnt, ist nicht die einzige, es gibt einen Werdeprocess der Religion innerhalb der Geschichte und verschiedene Formen seines Fortschrittes. Diese drei Formen sind: die Naturreligion, die Religion der Kunst und die Religion der Offenbarung. Aber in allen versucht es der menschliche Geist, zum Bewusstsein seiner selbst zu gelangen. Auf der ersten Stufe betet er, von den Banden der sinnlichen Anschauung festgehalten, die Sonne, die Pflanzen- oder Thierwelt an; in einer höheren Sphäre wird er zum Künstler, zum Demiurgen (im Sinne des platonischen δημιουργός) und vertauscht mit der Form der Substanz die des Subjectes; endlich wird der Geist zum Gotte in der Form der Offenbarung, die uns das wundervolle Symbol des Menschgottes darbietet und so vorbereitet, durch einen unmerklichen Uebergang aus der Sphäre der Religion in die des absoluten Wissens überzugehen. Denn diese

Geschichte selbst der geoffenbarten Religionen ist noch immer, man merke es wohl, die Geschichte des Geistes. Auch hier ist es der Geist, der sich seiner bewusst wird, der sich als einen Allwissenden, Allgegenwärtigen weiss. Auch dieses Bewusstsein ist noch immer und bleibt stets die Offenbarung der Allmacht des menschlichen Geistes. Gott selbst ist nichts als eine ohne Zweifel ewige Bewegung des Geistes, der gegen das Subject zudrangt, sich in demselben befestigen will und das Subject zu sich erhebt. So viel ist gewiss, dass für Hegel der Geist Alles ist und es nichts gibt als den Geist. — Das ist der Kern und gleichsam das Skelet der »Phänomenologie des Geistes«.

Aber Hegel gesteht selbst ein, dass der geschichtliche Stoff zu reichhaltig sei, als dass er sich auf diese formellen Entwicklungsstufen des Gedankens hätte beschränken können. Er wollte vielmehr eine Experimentalgeschichte des menschlichen Geistes schreiben, in welcher mit feinster psychologischer Kenntniss die Gesetze des Herzens, die Wahnbilder des Geistes, die falschen Begriffe und Vorstellungen der Gelehrten, die der Tugend in dem Gewirre der Welt drohenden Gefahren und der Hochmuth einer schönen Seele geschildert werden sollten. In der That ein Buch, bewunderungswerth durch seinen Reichthum an neuen Gedanken, durch die in ihm niedergelegte erstaunliche Gelehrsamkeit, und durch die Aufstellung und Verarbeitung einer Fülle von psychologischen und moralischen Thatsachen, ein Buch, das gewiss schon lange die Psychologie auf neue Grundlagen aufgebaut hätte, wenn es in einer verständlicheren Sprache geschrieben worden wäre. Es erübrigt uns noch, jene geistige Bewegung an der Hand des Buches selbst zu skizziren, das in Einem die empirische Psychologie der Menschheit, eine Philosophie der Geschichte, der Künste, Civilisationen und Religionen und endlich eine Geschichte der Philosophie enthält.

Ein auf mehr als 600 Seiten ausgesponnener und mit dem ganzen wissenschaftlichen Apparate der neuen Methode entwickelter Gedanke Pascal's bildet den Kern des Werkes. Hegel betrachtet in diesem die Menschheit, in ihrer Totalität aufgefasst und als »Weltgeist« bezeichnet, wie ein einzelnes Individuum, das sich stufenweise, vermöge seiner geschichtlichen Entwicklung zum absoluten Wissen erhebt. Auf diese Weise ist es die Gesammterfahrung der Menschheit, die dem menschlichen Geschlechte zum Bewusstsein verhilft. Das Selbstbewusstsein, das allmälig aus der langsam vorwärtsschreitenden Arbeit der Menschheit an sich selbst entspringt, soll in den Hauptphasen seiner Entwicklung festgehalten werden. Ich bin ein warmer Verehrer dieser Idee, welche bezweckte, die Psychologie zu erneuern, ihr als erweiterte Domäne die Substanz der Thatsachen zu überantworten und so aus der Psychologie die Völkerpsychologie zu schaffen.

Es war unzweifelhaft eine grosse Kühnheit, das Wort Pascal's in dem Sinne aufzufassen und zu erklären, dass alle Völker eine Seele und eine bestimmte oder doch im Laufe ihrer Geschichte sich bestimmende Form des Geistes besässen. Dieser Gesichtspunkt hat Denen, welche sich an die Statue Condillac's oder selbst an den Cartesischen Menschen gewöhnt haben, einen neuen Horizont eröffnet. Die Statue der Menschheit wird vor unsere Augen hingestellt. Anstatt pedantisch dem Menschen die Sinne und Eigenschaften einzeln und nach einander anzufügen, wird hier mit jenen grossen Massen und absoluten moralischen Totalitäten, die man Völker nennt, operirt.

Der Mensch erhebt sich aus dem Gebiete des Irrthums und dem Reiche der Erscheinung zum Selbstbewusstsein, das in der alten Culturwelt zunächst in den Gegensätzen zwischen Herr und Sclave, zwischen dem menschlichen und göttlichen Gesetze zum Ausdruck gelangt, von denen das erstere den Menschen und den Staat, das zweite die Familie schafft, die auf dem Weibe ruht. Die Familie, die aus der Vereinigung des Mannes mit dem Weibe entsteht, zeigt uns diesen Dualismus, denn dem ersteren fällt die Erfüllung des menschlichen Gesetzes zu, in dem Weibe aber tritt das göttliche zutage. Der seiner Individualität sich nicht bewusste Geist findet seine Vollendung im Weibe. Erst durch die Vermittlung dieses wird er schöpferisch, erst in ihm wird er ein selbstbewusstes

Individuum. Die Beziehungen zwischen Mann und Weib, zwischen Vater und Kind, zwischen Bruder und Schwester geben diesem moralischen Gesetze, nach welchem ein seiner bewusstes Wesen sich in einem anderen wiedererkennt, Ausdruck; das Verhältniss zwischen Bruder und Schwester ist, obwohl beide das Erzeugniss desselben Blutes sind, dennoch das reinste unter den oben genannten Verhältnissen.

Der Bruder, der sich zu dem individuellen Bewusstsein erhebt, lässt die rein elementaren und negativen Stufen des geistigen und sittlichen Niveaus der Familie hinter sich, um in die Sphäre des Bewusstseins einzutreten und zu einer höheren Cultur sich emporzuschwingen. Er schreitet allmälig aus der Sphäre des göttlichen Gesetzes zu der des menschlichen hinüber. Aber die Schwester wird und als Weib bleibt sie die Hüterin des Herdes und die treue Wahrerin des göttlichen Gesetzes. Der Geist der Familie macht den Mann geeignet für das öffentliche Leben, und wie einerseits die Familie ihren eigentlichen Grund in diesem hat, so entlehnt andererseits das öffentliche Leben seine Form der Familie und sucht seine Stütze in dem göttlichen Gesetze, dessen Hüterin die Schwester oder das Weib ist.

Die Antigone des Sophokles ist das reinste und edelste Sinnbild dieses Verhältnisses; sie ist die Märtyrerin desjenigen göttlichen Gesetzes, das ihre Brüder in der schmählichsten Weise verletzen, das

sie aber hoch hält. Ihre Verehrung für die Todten, die liebevolle Pflege der Gräber, endlich ihre Liebe zu den Brüdern, die sie bis zur Selbstverleugnung und Selbstaufopferung treibt, umgeben sie mit der lieblichsten Strahlenkrone. Eine so schöne Figur von echt antiker Einfachheit konnte nur Hellas hervorbringen. Andere haben die Pietät der Tochter des Oedipus, die eine Märtyrerin der Familie war und an den von Gott selbst gegebenen Gesetzen festhielt, als ein seltenes Beispiel von Pietät gegen die Todten angesehen. Hegel dagegen mit seinem tiefen psychologischen Blicke schaut in Antigone das lebendige Bild des Weibes überhaupt, das der Herrschaft des göttlichen Gesetzes unterworfen ist, welches er philosophischer auszudrücken glaubt, wenn er es unter das Joch barbarischer Formeln zwingt. Aber das Gesetz spricht bei dem griechischen Dichter eine wahrhaft göttliche Sprache, die Sprache der grösstmöglichen Einfachheit. Sophokles verliert sich nicht in unverständliche Spitzfindigkeiten; er macht nicht aus der Vereinigung des Mannes mit dem Weibe das Mittelglied, das die Extreme des menschlichen und göttlichen Gesetzes vereinigt; er macht überhaupt nicht aus diesem Gesetze, das uns Gott in die Brust gesenkt hat, den dunklen und verschleierten Ausdruck eines natürlichen und unterirdischen Gesetzes, im Gegensatze zu dem einer höheren Ordnung, welchem der Bruder gehorcht. Aber trefflicher als irgend Jemand

drückt Sophokles diesen Gegensatz aus, indem Antigone den harten Gesetzen Kreon's lediglich die schon vom christlichen Geiste durchhauchten Worte entgegenstellt: »Nicht mitzuhassen, sondern mitzulieben bin ich da.«

Die antiken Civilisationen kannten die Familie und die Tugenden, die sie voraussetzt. Und da sie Hüterin eines bereits sehr weit vorgeschrittenen moralischen Zustandes waren, vermochten sie sich bis zur socialen Cultur und dem schönen Leben der griechischen Demokratie zu erheben. Der sittliche Gehalt eines Volkes ist in der That theils allgemeiner, theils besonderer Natur. Kraft der ersteren erscheint er als Gesammtheit, als Vereinigung der Familien; kraft der letzteren als persönliche Individualität, als Regierung, als Staat. Dies ist der vollkommenste Zustand des Rechtes und der socialen Cultur. Alle antiken Tugenden, die in so schönem Einklange mit dem socialen Staate sich befanden, zielen darauf hin, durch vollkommene Harmonie jenes Staatsideal zu verwirklichen. Das ist die zum Bewusstsein gewordene Substanz, das ist der in eine organische Realität aufgelöste Geist.

Eine Aera der Freiheit beginnt, gekennzeichnet durch das Auftreten des Stoicismus und des Skepticismus, welche beide der Periode des Ueberganges des Geistes aus Griechenland in das römische Weltreich angehören. Das Christenthum trug mächtig bei zu

dieser Entwicklung des Lebens des Geistes. Die Persönlichkeit, die bis dahin im Banne der Gesammtheit gelegen war, trat endlich selbstständig aus dem moralischen Inhalt des Volkes hervor und gestaltete sich zur thatsächlichen Unabhängigkeit des Bewusstseins. Der noch unwirksame Gedanke dieser Unabhängigkeit, die bestimmt war, durch Verzichtleistung zur Realität zu werden, war zuerst in dem stoischen Bewusstsein in die Erscheinung getreten. Und gleich wie dieser Zustand der Stoiker sich von den Beziehungen zwischen Herr und Sclave befreit und losgelöst hatte, ebenso ging die Persönlichkeit aus der Befreiung von der unmittelbaren Herrschaft hervor, welche der souveräne Wille Aller und zugleich ihr gehorsamster Diener ist. Aber was im Stoicismus nur eine Abstraction war, wurde im Christenthum zur That: Es ist nichts anderes als das Bewusstsein, das unter abstracter Form uns das Rechtsprincip erschafft.

Hierauf beginnt die Geschichte des unglückseligen Bewusstseins, gekennzeichnet durch den während des ganzen Mittelalters so offenkundigen Kampf zwischen dem Ewigen und Vergänglichen, durch das Preisgeben und die Verzichtleistung auf Eigenthum und Ehe, wodurch in einer grausamen Form das Ringen des Bewusstseins, sich über die Veränderlichkeit zu erheben und in unmittelbare Beziehung zu dem Ewigen zu treten, angedeutet wird. Nicht nur die Verbrechen, sondern auch die Tugenden, die sich in der antiken Gesellschaft so schön und heiter gestaltet hatten, da sie eben den Einklang zwischen dieser und dem Menschen darstellen, hatten etwas Barbarisches und Widerspruchsvolles angenommen. Sie mussten gegen den Sturm des Zeitalters ankämpfen, riefen nicht Einklang, sondern Zwietracht hervor, führten zur Weltflucht, nicht zur Geselligkeit. Wer die Geschichte einer schönen Seele aus jener Zeit erzählen wollte, müsste den Zustand innerer Zerrissenheit schildern, der Busshemd und Asche zu Sinnbildern der Tugend machte. Denn die Geschichte einer schönen Seele jener Zeit ist zugleich die Geschichte des unglückseligen Bewusstseins.

Mit dem Anbruche der neueren Zeit erscheint die Vernunft zuerst in den Naturwissenschaften, und zwar als Methode der Beobachtung. Aber bald findet das Leben sein altes Bett wieder und nimmt einen ruhigeren, weniger gestörten Lauf.

Doch das Bewusstsein verwirrt sich selbst. Die Vernunft gelangt dahin, wieder zum Gemeingut Aller zu werden, wie bei den freien Völkern des Alterthums. Die Weisen selbst lassen die Weisheit und die Tugend darin bestehen, dass man gemäss den Sitten des Volkes lebe, dem man angehört. Aus diesem Zustande der Glückseligkeit, in dem Jeder seinen eigenen Wegen folgt, muss die Vernunft heraustreten. Das Gesetz des Herzens, das sich bei seinen Handlungen von natürlichen Regungen leiten lässt, muss sie opfern um sich zur Tugend zu erheben. Diese

barbarische Tugend aber, die im fortwährenden Kampfe mit dem Zeitalter steht, die nichts von dem griechischen Ebenmasse und der griechischen Heiterkeit besitzt, die uns vielmehr an die Schrecken des Mittelalters erinnert, muss, fortgerissen von dem Strudel der Zeit, verschwinden, um einer höheren Cultur und Sittlichkeit, einem Zeitalter der Gerechtigkeit und der Menschenliebe Platz zu machen. Dieser vollkommenere Zustand der modernen Zeit aber vollzieht sich nicht ohne neue Zerwürfnisse und Befleckungen, deren Geschichte die Geschichte Frankreichs im XVIII. Jahrhundert ist. Der Geist, welcher die reelle absolute Substanz und das Culturleben eines Volkes ist, wird jetzt mit einer Krankheit bekannt, die bisher keinen Namen hatte. Diese Krankheit zergliedert Hegel in einem berühmten Capitel seiner Phänomenologie: »Der Geist als Feind seiner selbst«. Man lese in dieser fremdartigen, von Hieroglyphen und Räthseln strotzenden Sprache die Geschichte des mit sich entzweiten Gewissens, das sich gegen sich selbst kehrt und daran zu Grunde geht. Hegel ist ein Meister dieser negativen Methode, welche zerstört, anstatt aufzubauen, welche zerlegt und zergliedert, anstatt Positives zu schaffen. Die Auflösung der französischen Gesellschaft, die Zerstörung des Reiches der Wirklichkeit durch den Geist, der Kampf der verschiedenen Mächte in ihrer gegenseitigen Bedrohung, die Schmeichelei der Untergebenen, die Verehrung der Allmacht des Staates, die Art und Weise, Reichthümer zu erlangen, die Verwirrung der Rangordnungen, der Werth des Urtheils, der nicht mehr abhängt von Geburt und Vermögen und über dies Alles hinweg die neue Macht des öffentlichen Wortes, die ein sichtbares Zeichen für die offenkundige Existenz des Geistes in dieser Gesellschaft ist — dies Alles wird, ich will nicht sagen geschildert, denn Hegel schildert nicht, sondern in tiefsinniger Weise von unserem Philosophen zergliedert. Dass das ehrliche Gewissen, ja die Ehre selbst, zum Schweigen gezwungen und von dem Geiste des Bösen, das allein das Wort führt, überholt wird, dass das vernichtete Gewissen sich selbst mit Schamlosigkeit als solches bestätigt, sind Symptome des Zusammenbruches des Geistes, der Alles verwirrt, Alles gleich macht, für den das Gute und das Böse, das Edle und das Gemeine nur einzelne Momente desselben Zustandes sind. Nichts von alledem entgeht der durchdringenden Diagnose Hegel's. Den Abschluss einer Welt sah er in Rameau's Neffen, einem mittelmässigen Romane Diderot's, den Goethe übersetzt hat und er hinterliess uns von demselben eine methaphysische Umschreibung.

Auf diese Weise sucht Hegel, ein wahrer Photograph des Absoluten, alle Gestalten der Realität wiederzugeben und die Zeit in ihrer beweglichen Zusammensetzung zu erfassen. Das Zeitalter steht lebendig vor

unseren Augen da. Hier hält es uns sein hold lächelndes Antlitz, dort seine grinsende Fratze und seine blutenden Wunden entgegen. Nicht ein einziger Name wird genannt und doch durchschreiten wir das Reich des Geistes, in seiner ganzen Breite; wir sehen die Völker, Sitten und Gesetze, die Helden, welche Staaten gegründet, die Märtyrer, welche Religionen gestiftet haben; es ziehen an unserem Auge die ältesten und die neuesten philosophischen Systeme vorüber, von der Physik der Eleaten und der Moral der Stoiker bis herab zu den jüngsten Gedankenconstructionen Fichte's und Schelling's. So erhebt sich allgemach inmitten von Trümmern jener Leuchtthurm des Geistes, von dem aus der Weise von Königsberg das Weltall vom Standpunkte der moralischen Weltanschauung betrachten konnte. — Doch wozu eine Geschichte nochmals wiederholen, die seit Hegel hundertmal wiederholt wurde! So viele von diesen Phänomenologien des Geistes mir zu Gesichte gekommen, sie waren nichts Anderes als unvollständige Mischlinge von Geschichte und Psychologie, von abstracter Logik und dunklen Symbolen. Selbst in Frankreich, wo wir im Allgemeinen ähnlichen Schwärmereien gegenüber viel nüchterner sind, konnten wir uns vor dem Einflusse des Pathos und des Schwulstes der Hegelianischen Schule, deren vorzüglichster Vertreter unter uns wohl Edgar Quinet gewesen ist, nicht genügend schützen. Er war es, der bei uns den Geschmack an jenen grossen Abenteuern, den

unendlichen Werdeprocessen des Geistes, den kühnen Symbolen und den Wanderungen des Unendlichen durch das Weltall eingeführt hat. Was Anderes in der That als Hegel'sche Formeln ins Französische übersetzt, sind Aussprüche Quinet's, wie: »dieses Chaos des lebendigen Weltalls, aus dem ein neues tieferes Chaos sich erhebt, wo durcheinander gemengt und eingesargt die Entwürfe, die Keime und Embryone zu künftigen Geschlechtern schlummern,« oder »dieses Leben des göttlichen Geistes in der Welt, die Annalen des Ewigen, die in der Zeit zu Fleisch und Blut gegeworden« etc. etc.

Der Symbolismus, der ein Missbrauch der Symbolik ist, die Versuche gewagter metaphysischer Umschreibungen, die philosophischen Romane und die grossen geschichtlichen Constructionen datiren seit dem Erscheinen der Phänomenologie. Ein solches Buch stellt uns ein ganzes Aegypten dar. Von da aus gibt die deutsche Sphinx, stumm und in tiefes Dunkel gehüllt, wie ihre Schwestern an den Ufern des Nils, ihre Räthsel auf und fordert die Champollione der Zukunft heraus. Und doch ist der Vorgang ein sehr einfacher und erscheint uns fast kindisch, wenn wir den Schlüssel dazu haben. Man schreibe die Geschichte der Ideen in Chiffern; man hülle die bekanntesten und einfachsten Thatsachen der Weltgeschichte in verabredete Hieroglyphen. Ich würde gerne die einzelnen Capitel der Phänomenologie

mit einer Reihe von Obelisken vergleichen, die unseren Augen bizarre Schriftzeichen vorführen. Der Schüler, der das erstemal in das Heiligthum eingeführt wird, ist von religiöser Ehrfurcht ergriffen. Die kauernden Sphinxe starren ihn an: er wird verwirrt und stürzt vor dem Gotte auf's Angesicht. Er wäre weniger erstaunt, wenn er ahnte, dass Hegel ihm Dinge lehre, die man seit langer Zeit gekannt hat: dass der Geist in seinen verschiedenen Phasen, von den Zeiten Griechenlands und Roms bis herab zu unseren Tagen, durch stets neue Zustände hindurchgeschritten sei, dass der Stoicismus und Skepticismus eine Epoche des Ueberganges in der Geschichte des Gedankens bezeichnen; dass das Mittelalter das Zeitalter des unseligen, das XVIII. Jahrhundert das des in sich zerrissenen Gewissens sei; dass es in Deutschland ein diesem analoges Zeitalter, das Zeitalter der Aufklärung gegeben habe, wo die Kritik sich dem Glauben und Aberglauben entgegensetzte; dass diese Aera eine Revolution im Gebiete der Moral vorbereitet und eine solche im Bereiche der absoluten Freiheit eröffnet hat; dass sie, um in der Sprache Hegel's zu reden, die Menschen von der Stufe der Cultur zur Stufe des moralischen Bewusstseins erhob; dass die moderne Zeit mit dem beschränkten Individualismus der Völker des Alterthums gebrochen hat, und so viele andere Wahrheiten mehr, die, im Orakelstile vorgetragen, den Eindruck einer Offenbarung hervorrufen. Dieser Missbrauch des Symbolismus musste an einem philosophischen Werke streng getadelt werden. Die Geschichte von Rameau's Neffen, in ein System gebracht und zum Symbole eines ganzen Zeitalters erhoben, zeigt uns die Entartung der Hegel'schen Methode und das Ungeheuerliche in der Art seines Vorgehens.

Von da ab bemächtigte sich des menschlichen Geistes ein unaufhörliches Streben nach Wechsel und Neuheit, dessen Geschichte nichts Anderes war als die Geschichte des Werdens und Vergehens, seiner beiden grössten Feinde. Nichts kann dem Sturme widerstehen, der den Geist mit sich fortreisst.

In die Wissenschaften und Künste, wie in die Religionen, sah man den Keim des Todes unter der Maske des Lebens sich einschleichen. In diesem unsterblichen Periplus des Geistes, gewaltiger als der Sturm und unzerstörbarer als Eisen und Erz, aere perennius, sah oder wollte man nur die bewegliche Fluth und das unbeständige Meer sehen, das so viele Schiffbrüche verursacht. Umsonst bietet uns Griechenland in seiner Kunst und Literatur Typen einer Vollkommenheit dar, die selbst Hegel'n entzückte. Die Seele, im Spiegel der Gesetze der neuen Psychologie betrachtet, ist nichts als die Fluth, die uns fortreisst. Alles fliesst, Alles flieht in unwiderstehlicher Flucht im Leben der Völker, in ihrer Poesie und ihren Sitten. Kein Mensch ist mächtig genug, um diese Bewegung aufzuhalten, weder der Gesetzgeber mit

seiner Gerechtigkeit spendenden Hand, noch der Fürst mit Scepter und Schwert, am wenigsten der Dichter mit seiner goldenen Wünschelruthe. Man betrachte einmal Sophokles, Dante und Shakespeare: man möchte glauben, dass diese Dichter gelebt haben, dass ihre Werke noch leben durch das Privilegium der Unsterblichkeit, das dem Ewigschönen anhaftet, trotzend dem Neide und dem Wechsel der Zeiten. Doch man gebe sich keiner Täuschung hin; für den Pantheisten — und Hegel ist nur der grösste unter den Pantheisten — ist unser Bewusstsein nichts als der veränderliche und flüchtige Einschlag unserer Freude und Liebe; unsere Kunst und Dichtung, die der Ausdruck eines Ausdruckes, das Bild eines Bilder sind, gleichen dem Gewebe der Penelope, gewoben von unseren flinken Händen im lärmenden Dienste der Zeit, dieses rastlosen Webers der Dinge. Die Werke des Menschen, die man unsterblich nennt, verschwinden mit der Zeit, und wie sie die Durchsichtigkeit und Klarheit des Wassers besitzen, ist ihnen mit diesem auch die Flüchtigkeit gemein. Fliesset, fliesset dahin, Träume eines Tages, Ihr Kinder der Laune und der Einbildung; verschwindet wie das Wasser, Ihr flüchtigen Einflüsterungen der Dichter und Künstler! Ihr seid, wie alles Andere, der ewigen Vergessenheit anheimgegeben, Ihr kehrt zurück in das ewige Nichts und mit Euch »Götter, Helden und Wieland!« Das ist der unfassbare

und flüchtige Gesichtspunkt, unter dem man den Menschen und seine Werke betrachten muss. Das ist das Bild des vergänglichen und hinfälligen Lebens, der zitternde Schatten, den das Herbstlaub auf die bewegliche, launenhafte Woge wirft, die zu unseren Füssen dahinfliesst. Das ist's, was man unter dem Worte »Werden« zusammenfasst. Was entsteht, muss vergehen! Das ist die einzige grosse Lehre der Geschichte der Künste, Religionen und philosophischen Systeme. — Und das nennt man eine »Phänomenologie«.

Im Grunde genommen ist die Phänomenologie ein Buch, das uns lehrt, dass die Seele nicht unsterblich, dass Gott nicht persönlich, dass die Seele nur zu oft nur ein Traum sei und wie dieser beim Erwachen verschwinde, ohne eine Spur zurückzulassen; dass nur der freie, schrankenlose Geist, das Wissen, welches über die Zeit sich erhebt, der Mensch, der ein Moment der Gattung geworden, mit einem Worte, dass nur der unendliche Gedanke von Dauer sei; dass der Himmel, oder was die Menschen mit diesem Namen bezeichnen, nur der nebelhafte Anfang sei, aus dem alle Dinge entstanden; dass Gott nur die ewige Bewegung sei, welche die Wesen zum Dasein drängt, der für einen Augenblick in einer bestimmten Zeit, in einem bestimmten Volke zu Fleisch und Blut werde, um die absolute Freiheit in der höheren Sphäre des Geistes wiederzufinden. So widersteht weder das Bewusstsein, an dem selbst Fichte nicht zu rühren

wagte, noch die Substantialität der Seele, die seit Descartes als etwas Unantastbares in der modernen Philosophie galt, noch Gott selbst diesem heftigen Ansturme. Alles wird aufgelöst, selbst der Cartesianische Fels, der in Staub zerfällt, und das Bewusstsein, das ein Moment des Geistes geworden ist. Die Phänomenologie, die sich dem deutschen Volke als eine Psychologie ankündigte, bedeutet vielmehr den Tod der Psychologie. Diese Experimentalgeschichte des Bewusstseins hat ihre Spitze gegen dieses selbst gekehrt. Das Werk wandte sich an die Erfahrung im Kampfe gegen die Erfahrung, an den Geist im Kampfe gegen den Geist. Es ist ein gefährliches Buch durch das, was es uns lässt, und durch das, was es uns nimmt; durch die raffinirte Feinheit seiner Analysen, oder, besser gesagt, seiner Zerstörungsmethode, durch die ruhige, unerschütterliche Kälte, die bei dieser Zerlegung des Gedankens herrscht. Für Hegel sind die Krankheiten des Geistes sehr merkwürdige Momente der Pathologie, die er uns vorführt. Er findet in seiner Philosophie nicht allein ihre Erklärung, sondern auch ihre Rechtfertigung,

Helvetius schrieb gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts ein Buch über den Geist. Seine Ergebnisse sind traurig und seine Zergliederungen sind eiskalt. Immerhin ist es noch ein tröstlicheres als die Phänomenologie Hegel's. Das Buch des Helvetius ist ein klares Buch, wo feine und treffliche Gedanken sich in Fülle finden.

Man merkt es dem Verfasser an, dass er in der geistvollsten und gebildetsten Gesellschaft der Welt gelebt hat. Oft kleidet sich seine Tiefe in ein leichtes Gewand und sein Materialismus, der uns zurückstösst, ist zu freimüthig, zu klar dargelegt, als dass er uns gefährlich werden könnte. Hegel führt uns zu denselben Resultaten auf einem längeren Wege, durch eine verworrene Masse von Symbolen und Antinomien. Die Lectüre seines Werkes bietet grosse Schwierigkeiten. Es ist ein Beispiel von trefflicher Dialektik, aber besonders schwierig für den französischen Geist. Man könnte die Phänomenologie als die unvollständigen Rudimente einer verfehlten Schöpfung und als das erste Capitel einer Philosophie bezeichnen, deren Aufschrift lauten sollte: »Von der Zerstörung der Formen.«

VIERTES CAPITEL.

DIE LOGIK UND DIE ENCYKLOPÄDIE.

Eine unbestreitbare dialektische Kraft des Geistes, eine Art naiver Genialität und eine bis zur Manie getriebene Gabe der Symbolik sind die charakteristischen Merkmale des ersten bedeutenden Werkes Hegel's, der Phänomenologie, und auch der beiden folgenden, seiner Logik und Encyklopädie. Ein zweiter Gargantua, ist unser Philosoph durch die Vertilgung der erstaunlichen Anzahl von philosophischen Systemen, Geschichts-Constructionen, kunst- und religions-philosophischen Theorien keineswegs gesättigt, sondern er bekam dadurch erst rechten Appetit. Der Geist gleicht bei Hegel einem gefrässigen Kinde, das stets Hunger hat und fortwährend nach mehr verlangt; mit einem Worte: er ist unersättlich. Hegel sagt es uns selbst in einem Anfalle von Naivetät, dass das Wissen dem Magen gleiche und ebenso undankbar sei als dieser.

Um die Fluth der Systeme und die Menge der Thatsachen zu verdauen, schuf sich unser deutscher Philosoph ein bequemes, geschmeidiges und dennoch festes Werkzeug, eine Art metaphysischen Hochofens, der im Stande ist, in einem Augenblicke eine ganze Welt zu verschlingen und in flüssigen Brei zu verwandeln. Deshalb spielt die negative Philosophie in dem Systeme Hegel's eine so bedeutende, bisher zu wenig verstandene und in Betracht gezogene Rolle. Die Macht der Negation ist das herrschende Princip in seiner Logik. Der Geist, der stets verneint, ist die bewegende Kraft seiner Philosophie und unter der Form der Antithese die Seele seiner logischen Dreiheit; er erscheint in der Hegel'schen Geschichtsconstruction nicht wie bei Schelling in der Gestalt des Satans selbst, sondern unter den satanischen Formen des Verbrechens, des Krieges und der Zerstörung. In seinem gutmüthigen Tone leitete Hegel das Jenenser Colleg über Logik folgendermassen ein: »Indem ich meinem Plane gemäss in diesem Winter Logik und Metaphysik vortragen werde, will ich damit beginnen, die endlichen Grössen zu vernichten, um nach deren Vernichtung zu dem Unendlichen vorwärts zu schreiten.«

Jetzt weiss man es, wie er vorging, um das Endliche zu vernichten. Er ging von dem bekannten Unterschiede zwischen Vernunft und Verstand aus, und opferte unbarmherzig den letzteren der ersteren. Der Zweck der Philosophie, sagte er, ist die Kennt-

niss des Absoluten. Die Forschung hat keine andere Aufgabe; aber auf ihrem Wege begegnet sie der Reflexion oder der endlichen Erkenntniss, welche sie in ihrem Fortschreiten hindert und darum aus dem Wege geräumt werden muss. Der Verstand, fügte er hinzu, will die Vernunft in der Erzeugung ihrer Identitäten nachahmen, aber er gelangt nicht weiter als bis zur Erzeugung einer logischen oder formellen Identität, eines Reflexes des Absoluten.

Um die Nachahmungen des Verstandes beurtheilen zu können, muss man sein Augenmerk auf das Urbild selbst, die Vernunft, richten. Dann erst muss man zeigen, wie die Vernunft die Kategorien des Endlichen unterdrückt und die Formen des Verstandes verwirft. Das ist die negative Seite, die zerstörende Rolle der Vernunft, die allein zur Metaphysik Zutritt verschaffen kann.

Für diesen Zweck musste Hegeln die Antinomie, die griechische Bezeichnung für Contradiction, dienen. Treffend sagt Sloman, der die negative Seite der Hegel'schen Logik erkannt hat: »Unzweifelhaft haben die Kant'schen Antinomien Hegeln zu seiner negativen Methode geführt, die in Wirklichkeit nichts ist als der in ein System gebrachte Widerspruch. Sobald ihm eine Form entgegentrat, verwarf er sie oder er widersprach ihr direct, und dadurch bot jene Form einen ganz neuen Anblick dar. Hegel's Logik ist eine Ausnahme von der Regel, welche besagt, dass Jedermann

mit seinem Geiste zufrieden ist. Hegel war mit dem Geiste Anderer, mit dem Geiste der alten Logik unzufrieden. Niemals von den erlangten Resultaten befriedigt, setzt er denselben stets eine neue Negation entgegen. Dieser Geist der Negation führte den Philosophen zu so vielen wunderbaren Entdeckungen in allen Zweigen der Wissenschaft. Seine logische Regel par excellence war nur ein Reizmittel, das ihn nach vorwärts drängte, um Alles, was eine feste Gestalt annehmen oder sich ihm hemmend in den Weg stellen wollte, zu vernichten. Hegel hat in die Kategorien eine Bresche gelegt, indem er zeigte, dass eine jede von ihnen theils wahr, theils falsch sei.«

Unzweifelhaft ist es das charakteristische Merkmal eines absoluten Geistes, oder vielmehr eines solchen, der das Absolute sucht, dass er niemals mit seinem Werke zufrieden ist, es zertrümmert und unaufhörlich wieder herstellt. Die Negation, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, ist die Triebfeder des Geistes und ein Ansporn für die Forschung. Die Selbstverleugnung und Selbstvernichtung lediglich zum Zwecke des Besserwerdens, die nur durch den Preis eines Opfers bedingte Anerkennung des Fortschrittes, die Auffassung des Todes als eines philosophischen Processes — keines dieser Momente war Plato und den anderen grossen Philosophen unbekannt. »Um die Bildsäule aus dem Marmorblocke hervorzuziehen,« sagte Leibniz, »muss man Alles hinwegschaffen, was ihrem Nichtsichtbar-

werden im Wege steht.« Aehnlich ist das Verfahren der Natur und des Geistes.

Aber die der Negation sogar rechtmässig eingeräumte Macht muss doch ihre Grenzen haben; denn sonst wäre sie blos eine furchtbare, vernichtende Kraft ohne alle Schranken, die keine andere Zuflucht freilässt, als die in das leere Nichts. Wo wird Hegel auf dieser Bahn innehalten? Wo hielt diese Arbeit der negativen Vernunft in seiner Schule inne?

Proudhon, der in Frankreich für einen Vertreter des Hegelianismus gilt, hat in einem seiner letzten Werke ein sehr bemerkenswerthes Capitel über die Methode geschrieben. In demselben gelangt er, nach Feststellung des Begriffes derselben, zu dem Schlusse, dass die wahre Methode, wohlverstanden die Methode Hegel's, in dem Eliminiren des Absoluten bestehe. Und mit seiner gewohnten Energie bedient sich Proudhon dieser Methode, um uns die Vorzüge derselben zu zeigen und uns deren Gebrauch zu lehren. Scherer widerspricht diesem Gesichtspunkte nicht; er ist vielmehr geneigt, denselben zu vertheidigen. Die absolute Methode bestände also in der Eliminirung des Absoluten, das ist Gottes.

Aber man wird mir einwenden, dass, da die Philosophie Hegel's eine Philosophie des Absoluten sei, ihre Methode nothwendig darin bestehen müsse, das Absolute zu finden und seine Existenz überall, inmitten

der Trümmer des Endlichen, zu constatiren, weit entfernt, es aus der Welt schaffen zu wollen. Ich gebe dies vollkommen zu und erkenne keineswegs die These Proudhon's für wahr an. Man darf eben, um mit Hegel zu sprechen, über derlei Widersprüche, an die er uns nur allzusehr gewöhnt hat, nicht sonderlich erstaunen; aber hier liegt nicht einmal ein Widerspruch vor.

Denn was Hegel entfernt wissen will und als entfernungswürdig seinen Zuhörern in Jena darstellte, sind die endlichen Grössen oder, um in Hegel's Sprache zu sprechen, die Kategorien des Endlichen. Aber wenn ich erkläre, dass diese Kategorien des Endlichen genau das sind, was wir das Unendliche nennen und das auch die Merkmale desselben an sich trägt, so wird man wohl zugeben müssen, dass es dennoch das Absolute sei, was Hegel aus seiner Philosophie eliminire.

Es bedarf nur eines geringen Grades von Aufmerksamkeit, um in all diesem die Ursache des Irrthums Hegel's genau zu erkennen. Diese ist nämlich nichts anderes als eine falsche Anwendung der Infinitesimalrechnung. In den gedruckten Werken Hegel's wird man den Beweis dafür finden, dass er sehr viel über jene Rechnungsart nachgedacht und sich sogar das Verfahren derselben zu eigen gemacht hat. Er wollte dasselbe auf die Metaphysik übertragen, und so kam er dazu, überall das Absolute zu entfernen, obwohl er gleichzeitig erklärte, dass er überall auf das Absolute stosse.

Das Verfahren in der Infinitesimalrechnung ist in der That eine gefährliche Waffe, wenn man sich seiner in der Philosophie bedient. Wenn man es auf die mathematischen Grössen, auf die Formen und Bewegungen anwendet, führt es zu herrlichen Resultaten; auf die Betrachtung des Menschen und Gottes angewendet, muss es Alles, das bisher festen Bestand gehabt, in ein Nichts auflösen. Und wirklich lässt sich die Unendlichkeitsrechnung ungestraft nur auf die mathematischen Grössen anwenden, und sie war im Sinne ihres Erfinders blos dazu bestimmt, die Wissenschaft von der Bewegung hervorzurufen. Aber dadurch, dass sie Hegel auf den Geist angewendet hat, kehrte er den platonischen Grundsatz: »Es gibt nur eine Wissenschaft des Unveränderlichen« um, um an seine Stelle den Satz zu setzen: »Es gibt nur eine Wissenschaft des Veränderlichen.« Leibniz endlich sagte: »Es gibt verschiedene Stufen des Unendlichen (und er selbst schuf sich bezüglich der Unterordnung dieser unendlichen Grössen untereinander eine mathematische Leiter von wunderbarer Festigkeit und Genauigkeit), aber es gibt nur ein einziges Absolutes, das ist Gott.«

Hegel überträgt diese verschiedenen Stufen des Unendlichen auf das Absolute und sagt: »Es gibt mehrere Absolute oder es gibt nur relative Absolute,« und so eliminirt er ausdrücklich das Absolute. Einige Worte werden genügen, um diesen Gesichtspunkt näher zu entwickeln.

Die Bewegung des Geistes, wie sie von Hegel proclamirt wurde, forderte und bedang eine Wissenschaft von der Bewegung des Geistes, die nichts anderes sein konnte, als die Anwendung der Infinitesimalrechnung auf geistige Dinge. Diese Anwendung erzeugte die Hegelische Dialektik. Der erste Theil seiner Logik, der den Titel »Vom Sein« führt und in welchem von der Entwicklung der Kategorie des reinen Seins unter einer unbestimmten und potentiellen Form gehandelt wird, ist ein blosser, Leibnizen entlehnter Versuch einer Philosophie der Mathematik. Vera,[1]) der Uebersetzer der Logik Hegel's, leugnet dies nicht, obwohl er Hegeln den Vorzug vor Leibniz gibt; auch er erkennt die handgreiflichen Beziehungen zwischen der Kategorie des reinen Seins in der Hegel'schen Logik und der mathematischen, unendlichen Grösse bei Leibniz an. Aber er behauptet, dass der Erfinder der Infinitesimalrechnung sich selbst nicht verstanden, und dass erst Hegel sie vollkommen erfasst habe, indem er diesen ganzen von der Logik losgelösten Theil, den Leibniz tiefsinnig als logicam imaginationis bezeichnete, in jene wieder zurückführte. Ich will nun versuchen, Vera zu zeigen, dass Hegel Leibnizen gar nicht verstanden und dass er sich in zweifacher Beziehung getäuscht habe:

1. darin, dass er die mathematische Deduction von dem Werden der Grössen in die Logik übertrug;

[1]) »Leibniz und Hegel« in seiner Schrift: »Der Hegelianismus und die Philosophie.«

2. darin, dass er die verschiedenen Stufen der mathematischen, unendlichen Grössen auf das Absolute anwendete und sie auf Gott übertrug.

Die höhere Mathematik, die von Leibniz behandelt wurde, betrachtet die abnehmende Quantität in ihrem Zustande der Abnahme und führt sie bis zum Unendlichen fort, und zwar derart, dass sie, ohne die Realität eines solchen Zustandes irgendwie zu behaupten, ein Verschwinden der Quantitäten der Bewegungen, die auf die Ruhe hinzielen, und der unmerklichen Uebergänge von der Kategorie der Quantität in die der Qualität fingirt. Dieses Verfahren, eine Nachbildung des Laufes der Natur, des Processus naturae, welcher darin besteht, stets auf dasjenige, was einfach und bestimmt ist, loszugehen, wird für eine Entdeckung Hegel's ausgegeben, welche in dessen Schriften über die Metaphysik des Unendlichen enthalten sei, ist aber einfach gleichzeitig mit der Leibniz'schen Entdeckung selbst.

Nur überträgt Leibniz, Dank seinem seltenen, gesunden Menschenverstande und der weisen Zurückhaltung, die eben den Erfinder kennzeichnet, dies Alles nicht mit einem Schlage auf die Logik und Metaphysik, wie es Hegel gethan hat. Er hebt sich vielmehr die schönsten und genialsten Anwendungen des Gesetzes der Continuität für den Schluss seiner philosophischen Thätigkeit auf, nämlich für die Vorrede zu seinen Nouveaux Essais, und selbst da spricht er sich nicht über die Realität des unendlich Kleinen aus. Hegel kennt dieses

Verschweigen und Aufschieben nicht. Er ist nicht so diplomatisch wie Leibniz, meint Vera; das gebe ich gerne zu. Aus diesen fingirten Voraussetzungen, welche für die Rechnung sehr bequem und dem Mathematiker erlaubt sind, deren sich aber der Metaphysiker wohlweislich nicht bedienen sollte, macht Hegel die Kategorie schlechtweg, die Kategorie des Werdens und des Vergehens, des Geborenwerdens und des Sterbens, und behauptet deren Eignung zum täglichen, durchaus erlaubten und allerdings höchst bequemen Gebrauch in der Philosophie. Dieser beständige Fluss, wie Newton sagt, oder, um mit Leibniz zu sprechen, der status evanescentiae, wird der gewöhnliche Zustand des Geistes und des Gedankens bei Hegel. Stets ist das Denken auf dem Wege, von einem Zustande in den anderen überzugehen, wodurch es nach Vera's Meinung[1]) niemals zur Ruhe gelangt, obwohl, was man auch sage, von ihm in der Kategorie der Qualität in ewigen, absoluten Ausdrücken die Rede ist.

Dieses aber steht in directem Gegensatze zu dem ganzen Wesen des Hegelianismus, und der Commentator muss seinen Autor in ganz eigenthümlicher Weise corrigirt haben, ehe er ihm eine Metaphysik unterschieben konnte, die so sehr mit dem Grundgedanken Hegel's und dem Texte seiner Schriften im Widerspruche steht. Hegel wiederholt bis zum Ueberdrusse, dass alle diese

[1]) A. a. O., pag. 66.

Bestimmungen, die er in Betracht zieht, insoferne sie Kategorien der Reflexion, fest umgrenzt sind und als solche »überwunden« und »aufgehoben« werden müssen. Was will dies Anderes besagen, als dass es eine feste, ewige und absolute Bestimmung, wie Vera behauptet, eben nicht gebe? Das ist so sehr seine Ueberzeugung, dass in seinen Augen das Unendliche die Einheit des Bestimmten und Unbestimmten ist. Hegel hat hier einen zweifachen Irrthum begangen, den wir bei Leibniz nicht finden. Einmal, dass er die von Leibniz erdichteten Bezeichnungen, die allerdings sehr bequem und geeignet sind, um das Reale zu bestimmen, für wirkliche Bestimmungen, für wahre Beschaffenheiten der Quantität hielt, und zweitens, dass er bei einer Logik, die Leibniz so scharfsinnig eine logica imaginationis nannte, stehen blieb, ohne sie auf ihren wahren Werth zurückzuführen; indem er etwas als wirklich gelten liess, was nur erdichtet war, und ohne sich sonst um das Unendliche zu kümmern, das nichts weiter als das Sein in der Potenz oder das Werden ist.

Aber ein anderer, bei weitem grösserer Fehler Hegel's war der, von Leibniz dessen Bezeichnungen für die verschiedenen Grade des Unendlichen zu entlehnen und sich ihrer zum Eliminiren des Absoluten zu bedienen. Ich will mich deutlich aussprechen. Das Wunderbare in der Methode Leibnizens besteht eben in der gegenseitigen Unterordnung der verschiedenen

unendlichen Grössen ersten, zweiten und dritten Grades, welche die Quantität erschöpfen und eine vor der anderen verschwinden, weil sie, wie uns Leibniz sagt, mit einander unvergleichbar sind. Diese geschickte Behandlungsweise des Calculs, welche gerechtes Staunen hervorrief, gestattete Leibnizen, eine Genauigkeit zu erreichen, die vor ihm unbekannt war. Hegel bemächtigte sich dieses Verfahrens, um es in seine Dialektik zu übertragen. Er erkennt relative Absolute, oder vielmehr, er erkennt nur solche an: das Absolute in der Kunst, Moral, Religion und dem Staate. Was sind alle diese Absolute? Offenbar relative Absolute, weil sie eines vor dem anderen verschwinden, wie einfache mathematische, unendliche Grössen, und es für Hegel nur ein (wahres) Absolutes gibt, nämlich den freien Geist oder den freien Gedanken. Aber da andererseits dieses Absolute sich allmälig in den verschiedenen Sphären entwickelt, die es in ewiger Bewegung durchläuft, und da man von Hegel's Gesichtspunkte aus die Verwirklichung des Schönen und Heiligen als etwas genau Umgrenztes ansehen muss, über das man sich erheben soll, so geht daraus hervor, dass es nichts Absolutes gibt.

Aber wozu einen Beweis wiederholen, der bereits so trefflich von einem ausgezeichneten Beurtheiler Hegel's durchgeführt wurde? Scherer hat, ohne auf Widerspruch zu stossen, gezeigt,[1]) dass das sicherste und unbestreit-

[1]) In einem vorzüglichen Artikel über Hegel in der »Revue des Deux Mondes« vom 15. März 1861.

bare Resultat der Philosophie Hegel's darin bestehe, »dass er aus allen Gebieten das Absolute verdrängte, indem er es zum Relativen herabgedrückt hat.« Es gibt also kein Absolutes mehr.

Das hat nichts auf sich, werden die Bewunderer dieser neuen Logik uns erwidern, immerhin hat eine grosse Idee das Buch gerettet. Es ist eine Theorie des Fortschrittes, welche Hegel in seiner Logik entworfen, und es ist die Formel jedes und allen Fortschrittes, die er in seiner metaphysischen Algebra entwickelt hat. Schon aus diesem Grunde habe die Logik, die man gewöhnlich als absurd verschreie, verdient, dass sie lebe. Ein einziges Wort klärt Alles auf, sowohl die Enttäuschungen der gescheiten Leute, als die Illusionen der Thoren, die sich von ihr gefangen nehmen liessen. Die Welt schreitet vorwärts und Alles muss vorwärts schreiten: die philosophischen Systeme, die Künste, die Religionen, Literaturen, Sitten und Culturen. Das ist vielleicht nicht die Logik des Aristoteles, aber gewiss ist es die Logik des XIX. Jahrhunderts.

Der Fortschritt! Vor diesem stolzen Worte beuge ich mich. Ich fürchte, dass die Dialektik Hegel's die gegen sich selbst gekehrte, negative Vernunft und, um die Sache beim wahren Namen zu nennen, die Zerstörung der Vernunft sei. Ich wage es dennoch, einige schüchterne Zweifel hinsichtlich des Werkes der positiven Vernunft bei Hegel zu hegen, das mir ein wenig als Zusammenschweissung contradictorischer Gegensätze

erscheint. Meiner Ansicht nach spricht die Zersetzung der Hegel'schen Schule, die Anarchie der Geister in Deutschland nicht besonders zu Gunsten des Meisters und seiner Lehre. Und da redet man wieder und wieder vom Fortschritte, trotz Corruption und Verfall, trotz Widerspruch und Ohnmacht. Bei jedem neuen Einwurfe erscheint der Fortschritt als Sieger von neuem, er, der Alles zerstört, um Alles umzubilden! Der Fortschritt! In diesem Worte liegt ein wundervoller Zauber, der mächtiger ist als der Tod, da er selbst unter der dürren Form des Hegel'schen Systems Deutschland verführte und gefangen nahm. In diesem einen Worte ist die ganze Oekonomie der Hegel'schen Logik enthalten.

Diese Idee, die Synthesis des Endlichen und Unendlichen, die einherschreitet, Alles in Bewegung setzt und die Einheit aller Dinge bewerkstelligt, ist der Fortschritt, nicht ein solcher, der langweilig in gerader Linie fortschreitet, sondern der in sich selbst zurückkehrende Fortschritt, der durch den Widerspruch belebt wird, bei jeder neuen Negation emporschnellt und über das Object triumphirt, um hierauf von neuem in den Aether des reinen Gedankens zurückzukehren: und diesen Fortschritt muss man anbeten und ihm folgen, mit oder ohne Willen: denn er ist Gott selbst.

FÜNFTES CAPITEL.

DIE IDEE DES FORTSCHRITTES IN DER PHILOSOPHIE HEGEL'S.

Hegel hat die Idee des Fortschrittes, deren berühmte Herleitung aus dem Werden die Formel und gleichsam der Grundtypus desselben geblieben ist, in ihrer grössten Allgemeinheit entwickelt. Die ursprüngliche Entwicklungsphase des Seins setzt voraus und ruft alle übrigen Entwicklungsphasen hervor, und die Logik selbst ist nichts Anderes als die aufeinanderfolgende Reihe der Entwicklungsphasen des Seins, des Wesens und der Idee. Das Absolute an sich, eine reine Idealität, ist nur die reale Möglichkeit des Weltalls und seines endlosen Fortschrittes. Um sich zu verwirklichen, muss es ein Anderes werden, als es ist. Denn es ist wohl der Begriff der Identität des Idealen und des Wirklichen, aber nur der Begriff, also etwas Abstractes. Die Verwirklichung dieser Identität oder die zur Wirklichkeit gewordene Einheit des Gedankens und des Seins ist die Natur. Die Idee ist die

logische Form der Natur, die Natur ist die concrete Form der Idee. Die Natur ist mehr als die reine Idee: denn sie enthält diese als ein Moment in sich. An sich ist die Natur Geist, aber sie kann sich noch nicht als solche erkennen. Aus dem Schosse derselben befreit sich der Geist, der gleichzeitig Subject und Object ist und dessen Wesenheit darin besteht, sich selbst zu erkennen. Das Leben der Natur reicht nicht hin, um ihn voll zum Ausdrucke zu bringen; erst die Geschichte, welche eine Erkenntniss der Erkenntniss ist, gelangt dahin. Aber dieses Werden des Geistes, dessen Abdruck die Geschichte ist, ist nur ein Schatten, ein Phantom und muss in einer höheren Sphäre aufgehen, derjenigen der Religion, welche die wahre Rückkehr zur Einheit ist und die sich vom absoluten Wissen nur dadurch unterscheidet, dass dieses das klare und reflectirte Bewusstsein jener ist. Aber selbst die Verwirklichung des Himmlischen und Heiligen ist, strenge genommen, nicht der letzte Abschluss; denn das Absolute bleibt stets seiner Verwirklichung überlegen und wird durch sie nie vollkommen zum Ausdrucke gebracht.

Man sieht: das ist eine Theorie des Fortschrittes unter einer logischen, systematischen Form. Man zerbreche die enge Form und die erdichteten Kategorien — was bleibt dann übrig? Drei Sphären: Vernunft, Natur und Geist, welche eine Reihe, eine Entwicklung, einen Fortschritt bilden. Alle drei sind in gleicher Weise absolut, wenn man sie unter einander

vergleicht: die Natur enthält die Vernunft und der Geist enthält die Natur und die Vernunft in sich. Die Natur ist also schon etwas mehr als die reine Vernunft und der Geist steht über der Natur. Hegel definirt die Philosophie als die reflectirte Erkenntniss des processus des Absoluten, das, als reine Idee, von dem beständigen Wechsel, der in der Kategorie des Werdens vor sich geht, nicht beeinflusst wird.

Dieser processus des Absoluten, diese Bewegung ist der Fortschritt.

Das deutsche Wort Process drückt den Gedanken Hegel's vortrefflich aus: Denn es bedeutet in Einem einen Process des Geistes, ferner eine Processform, wo das Für und Wider einander wie vor einem Richter gegenüberstehen, und endlich jenen chemischen Process der in Gährung befindlichen Körper, welche durch ihre Mischung, chemische Verwandtschaft und Abstossung den wunderbaren Fortschritt erzeugen, den wir zu erforschen suchen.

Hegel hat sich offenbar am Anfange seiner philosophischen Laufbahn gesagt: »Die Logik ist unfruchtbar, denn der Geist ist todt. Ich will die Logik befruchten und den Geist beleben.« Um dieses zu thun, führt er in seinen Bereich die Bewegung und das Leben, selbstthätige Zeugungen, Zerstörungen und Metamorphosen, ein Gesetz des Wechsels und beständiger Circulation, mit Einem Worte, den Fortschritt ein.

Es gibt kein starres und processloses Wesen. Wenn die Welten sich öffneten, so sähen wir in ihnen überall die innere Arbeit des Lebens und der Idee, gewaltige Wirkungsvermögen, innere Kräfte, verborgene Gährungsstoffe, Gewalten, die sich nach dem schönen Goethe'schen Worte in unendlicher Thätigkeit die goldenen Eimer reichen. Spinoza hat wohl etwas von der grossen, inneren Gährung der Natur erfasst und zum Theil das Geheimniss der Weltordnung entziffert. Aber Hegel ist der erste Dynamist. Dadurch vermochte er junge, kraftvolle Geister zu verführen, welche in seiner Lehre das Leben selbst, das Leben des Geistes zu finden hofften.

Selbst innerhalb der Grenzen der strengsten Logik gibt es drei Sphären, welche der Geist nach einander durchläuft und folglich gibt es einen Fortschritt. Vera ist stolz darauf, gezeigt zu haben, dass die drei Sphären des Seins, der Wesenheit und der Idee, diese drei Theile der Hegel'schen Logik, nicht identisch sind und dass die Wechselbeziehung und Entgegensetzung der Begriffe, z. B. in der Sphäre der Wesenheit nicht in derselben Weise vor sich gehen, wie in der Sphäre des Seins. Das ist wohl richtig, man findet hier Mischungen, Niederschläge und, um mich eines Baader'schen Ausdruckes zu bedienen, neue Gährungsstoffe der Erkenntniss (fermenta cognitionis). Der logische Fortschritt zieht sich vom Sein zur Idee hin und diese reichhaltige Entfaltung übertrifft an Schönheit und Mannigfaltigkeit alle Erörterungen, die uns Vera vorführt. In den Augen

Hegel's ist das Sein das armseligste und kahlste Ding von der Welt. Das ist ein Anfang und nur ein abstracter Anfang. Das Buch vom Sein, welches den ersten Theil der Hegel'schen Logik bildet, hat die ganze Trockenheit einer Fachabhandlung über Philosophie, Mathematik oder höhere Analytik an sich. Das ist eine Logik der ersten Dimension, eine Ausdehnung ohne Tiefe und Stärke. Das Buch von der Wesenheit ist jenem gegenüber fast eine Offenbarung zu nennen. Die Wesenheit ist in der That eine reichhaltigere Kategorie als die erstere. Die ganze Wissenschaft des Alterthums ist nichts Anderes, als ein gewaltiger Anlauf, die Wesenheit der Dinge zu entdecken. Auf sie geht die ganze von Aristoteles begonnene geistige Arbeit über die Materie und die Form zurück, in welcher sich später die Scholastik des Mittelalters verlieren sollte. Aber man betrachte dafür die Rolle, welche sie in der Hegel'schen Logik spielt! Die Wesenheit, welche anfänglich nur das Caput mortuum der Abstraction und der Bodensatz der ausgegangenen Analysen ist, wird, indem sie sich widerspiegelt, mit neuen Formen bereichert: Mit denen der Identität und der Differenz, deren Einheit die Wurzel aller Dinge ist; der Wesenheit und der Erscheinung, deren Einheit die Wahrheit selbst ist; endlich den so zahlreichen und mannigfaltigen Formen des Stoffes und der Gestalt, des Ganzen und seiner Theile, der Kraft und ihrer Aeusserungen, mit Einem Worte, der Substanz. Die Substanz, diese von Spinoza

entdeckte Welt, eine Welt thätigen Könnens und verborgenen Wirkungsvermögens, in der sich unter den Formen der Zufälligkeit und der Nothwendigkeit die Einheit des Möglichen und Wirklichen vollzieht, kehrt vollständig in die Sphäre der Wesenheit zurück, aus der sie durch eine Arbeit der inneren Gährung hervorgegangen ist. Aber dies Alles ist noch nichts im Vergleiche zu dem Buche über den Begriff. Da öffnen sich die Welten und lassen die Idee frei werden, diese Frucht des freien und von jeder Beimischung reinen Gedankens. Jede einzelne Idee lässt ihre Frucht entfallen. Jede These, mit ihrer Antithese in Berührung gebracht, befreit ihre Synthese, welche die These zusammenfasst und hinstellt. Jede Phase des Geistes wird fruchtbar und ist mit jener merkwürdigen Eigenschaft begabt, eine Idee, welche über jene Phase hinausgeht, zu setzen und zwar nothwendig zu setzen. Es wohnt also der Idee ein Leben inne, das Dank einer ihm eigenthümlichen Kraft die Theile mit Rücksicht auf das Ganze ordnet, bildet und gestaltet — ein Leben, dessen scharfsinnige Dialektik den Mechanismus auflöst und durch die Finalität einen einfachen chemischen Process in einen organischen Fortschritt verwandelt, ein Leben, neben dem die wunderbaren Synthesen eines Berzelius und Berthelot nichts sind und angesichts dessen Vera, ausser sich vor Entzücken, ausruft, dass es nichts Schöneres gebe, als die Logik Hegel's.

Aber die Idee bildet nur eine Phase in der reellen

Existenz des Absoluten. Sie fühlt das Bedürfniss, aus dieser Phase herauszutreten und nach auswärts zu blicken. Woher entsteht dieses Bedürfniss? Das wissen wir nicht. Aber es besteht und genügt, um uns in eine neue Welt, diejenige der Natur hinüberzuführen. Das ist der Ausgangspunkt für einen neuen Fortschritt, den Schelling in etwas übertriebene, aber ergreifende Formen gekleidet hat.

Die Natur ist ein Fortschritt, eine Entwicklungsphase der Idee, die sich in dieser verwirklicht, ohne dahin gelangen zu können, sich in ihr als Geist zu erkennen. Die Bewegung, welche die Natur auf ihrem fortschreitenden Gange mit sich zieht, ist keine andere als die Bewegung der Natur gegen den Geist hin. Diese Bewegung ist durch drei auf einander folgende und, so zu sagen, abgestufte Phasen gekennzeichnet: die mechanische, chemische und organische. Die Aufeinanderfolge der Reiche und Epochen in der Natur beweist dies; denn dasselbe Gesetz beherrscht die Dialektik der Dinge und diejenige der Ideen. Es verhält sich mit den Naturprocessen ebenso wie mit den Processen der Logik Alles wächst daselbst, von kleinen Anfängen ausgehend. Alles erhebt sich von der abstractesten bis zur reichhaltigsten und am meisten entwickelten Form. Alle Reiche entwickeln sich nach dem Gesetze der Continuität. Aber das will nicht sagen, dass die verschiedenen Reiche sich gegenseitig erzeugen.

Der Fortschritt in der Natur ist für Hegel nicht, wie man behauptet hat, irgend eine pantheistische, rohe

und dieses scharfsinnigen Geistes unwürdige Continuität. Derselbe ist vielmehr eine Continuität des Gesetzes und nicht des Seins, der Idee und nicht der Substanz. Der Fortschritt ist ohne Zweifel in Begriffe gekleidet, welche in dem Sinne aufeinanderfolgen, dass sie eine natürliche Progression bilden; aber das wahre, schöpferische Princip ruht in der Idee, welche sie zusammenfasst. Das Hauptmotiv für den Fortschritt der Form in der Natur ist für den feinen Geist Hegel's das, die Zersplitterung zu bekämpfen, die sich im Schoosse der Natur erzeugen will und ferner Alles aus der Zerstreuung und Isolirung zur Idealität des Begriffes zurückzuführen. Aber da die Natur der Nothwendigkeit unterworfen ist und ihre Entwicklungen nicht frei sind, so geht daraus hervor, dass es in Wahrheit nur für die Befreiung des Geistes und nicht für die Natur einen Fortschritt gibt.

Ohne Zweifel ist der Gang der Natur, der processus naturae, ein durchaus würdevoller. Ihr Weg ist geebnet im Inneren unserer Gedanken: sie tritt nicht auf als Aufeinanderfolge in der Zeit. Die Natur hat keine Geschichte. Gegen Alles gleichgiltig, steht sie auf einmal fertig da: tota simul. Das Gesetz der Nothwendigkeit, nach welchem ihre Formen miteinander verkettet sind, gestattet nicht, dass die eine ohne die andere bestehe. Die Natur bildet ein untheilbares Ganzes, wo alle Theile mit dem Mittelpunkte verbunden sind, sie bildet eine Reihenfolge von Zuständen, die einen Grund ihrer Aufeinanderfolge und ihres Wesens hat. Die Natur

bleibt ewig dieselbe: ihre grossen Werke sind erhaben, wie am ersten Tage der Schöpfung.

Aber andererseits genügt sich die Natur nicht selbst. Die Natur ist eine Bewegung gegen den Geist hin: sie hat einen ebenso unbestimmten Ursprung, wie die Logik. Die objective Idee erscheint uns Anfangs unter zersplitterten und höchst seltsamen Formen innerhalb der Sphäre des Mechanismus. Die quantitative Natur, die rein mechanisch ist und noch nicht als ein wirkliches Wesen, sondern nur als ein mit dem Charakter der Idealität behafteter Sprössling des Gedankens betrachtet werden kann, bildet die mathematische Natur.

Die Ausdehnung, als Existenz betrachtet und unter der Form der Unabhängigkeit, ergibt den Raum. Die Aufeinanderfolge oder das reine Werden ergibt die Zeit. Der Raum und die Zeit sind die Momente der Bewegung. Die Bewegung ist das wahre Princip der Materie und die Seele der Welt. Die Materie geht durch ihr negatives Moment, d. h. durch die abstracte Trennung ihrer Theile in den Zustand der Verschiedenheit über: es entsteht die Abstossung. Aber da die verschiedenen Theile im Grunde identisch sind, so halten sie ihre Continuität aufrecht: es entsteht die Anziehung. Diese Identität bildet die Schwere, durch welche der Begriff der materiellen Substanz sich ergänzt und verwirklicht. Die Trägheit ist eine Eigenschaft der abstracten und rein mechanischen, nicht aber der concreten und physischen Materie. Das ist eine Abstraction, wie die Masse im

eigentlichen Sinne des Wortes, deren Attribut sie ist. Die Geschwindigkeit ist eine ideale Bestimmung. Der Fall ist eine relative, freie Bewegung.

Doch wozu noch einmal diese Genesis der Natur wiederholen oder, wie man es in schweren und dicken, metaphysischen Abhandlungen gethan hat, die Vorrede Michelet's zum II. Bande der Hegel'schen Encyklopädie copiren oder übersetzen?

Vor Allem täuschen sich Diejenigen, welche Hegel zu erklären glauben, wenn sie ihm das Compendium Michelet's unterschieben. In dem ersten Entwurfe seines Systems, welchen er später umgearbeitet hat und dessen ursprünglicher Charakter durch diese und abermalige Umarbeitungen immer mehr verwischt wurde — in jenem platonisirenden Entwurfe, wo der Einfluss des Timäus neben demjenigen Schelling's auf Schritt und Tritt sichtbar ist, finden wir nach der Erörterung der Gesetze des Stosses und des Falles eine schöne Beschreibung der Bewegungen der in den Raum geschleuderten Körper, des Pendels und des Hebels, die in der »Philosophie der Natur« fehlt. Und ferner, glauben etwa Jene, Hegel damit einen Dienst zu erweisen, wenn sie ihn uns in einem oft thörichten Kampfe mit Schelling in seinen astronomischen Constructionen und unmöglichen Hypothesen zeigen, wie er die Mathematik und Metaphysik und vor Allem die Einbildungskraft in die Physik einführt, in dem Magnetismus den naiven Ausdruck eines Syllogismus, in dem Urgebirge den eisigen Kern des

Lebens und in den mineralischen Bruchstücken des Individuums Erde (Metallismus, Härte und Neutralität) irgend einen Entwurf eines Processes sieht, dessen Bild ihm bereits im reinigenden Feuer erschienen war?

Für uns, die wir in diesem verworrenen Durcheinander von unvollkommenen Begriffen, welche Wissenschaften entnommen sind, von denen mehrere noch kaum begründet waren, nur die Idee des Fortschrittes suchen, die ebenso die Grundlage seiner Naturphilosophie, wie seiner Logik bildet, ist die Aufgabe eine viel leichtere. Diese Idee herrscht in der That vor, sie ist überall, wir finden ihre Züge ebenso in den Weltaltern wie in den geologischen Schichten unseres Planeten und in jener unendlichen Fortentwicklung des lebenden Wesens zu einem stets vollkommeneren Typus eingegraben. Ueberall schreitet die plastische Kraft, als Schöpfung, Natur, Vorsehung — an dem Namen liegt wenig — von Wesen zu Wesen, von Plan zu Plan, vom Niederen zum Höheren, vom Einfachen zum Zusammengesetzten fort, indem sie anfänglich unter gewaltigen Sintfluthen ihre ersten und unvollendeten Entwürfe begräbt und auf den neuen Schauplatz nur einige Exemplare des Pflanzen- und Thierreiches bringt, gleichsam um durch unmerkliche Uebergänge eine Welt mit der anderen zu verbinden. Ueberall lässt sie durch vernünftige Zuchtwahlen die Gattungen der Wesen in dem ihnen eigenthümlichen Kreise entstehen. Das haben wohl die ältesten Kosmogonieen durch ihre Darstellung der Weltschöpfung in

sechs Tagen ausdrücken wollen, die nichts Anderes als die Weltordnung in sechs verschiedenen Stufen bedeutet. Das ist die einzige, wahrhaft wissenschaftliche Erklärung jenes grossen Gesetzes: Natura non agit saltatim, die Natur geht nicht sprungweise vor. Die Natur, sagt Goethe, geht in der organischen Entwicklung der Wesen ohne Ruhe und Rast vorwärts und sie behaftet mit ihrem Fluche Alles, was ihre Bewegung verzögert oder aufhebt. Welch' herrliches Feld für die Philosophie des Absoluten und in der That, wie lässt sie hier ihrer Laune die Zügel schiessen! Zuerst durcheilt jenes Feld Schelling mit grossen Schritten. Hegel konnte solche Daten wie Magnetismus, Licht, Elektricität, nicht vorübergehen lassen: sie führen ihn zum Chemismus und die chemische Arbeit, der letzte Ausdruck für den physischen Fortschritt im eigentlichen Sinne des Wortes, dient ihm als Uebergang von der physischen zur organischen Entwicklungsphase der Idee in der Natur. Hier kommen, um das tellurische Leben zu erklären, die Begriffe der Geologie und Physiologie, Zoologie, Histologie und Osteologie zusammen; alle Wissenschaften sind in der kühnsten Weise gebrandschatzt und ausgebeutet, um überall dieses einzige Resultat, den Fortschritt, aufzuweisen. Und als höchster Ausdruck dieses Fortschrittes erscheint der Mensch und mit dem Menschen der Geist, das Ende der Natur.

Hier beginnt ein neuer Fortschritt, der reichste und allein vollkommene: denn der Geist allein ent-

hält zugleich Natur und Vernunft. Die Vernunft ist nicht der vollkommene, auf sich selbst gestellte Fortschritt, denn sie ist nur ein ideales Moment des Absoluten. Die Erde ist nicht der Fortschritt: denn, wenn auch Hegel auf unserem Planeten eine Möglichkeit des Besserwerdens oder vielmehr einen vollkommenen Fortschritt anerkennt, so will er doch nicht die verschiedenen, bereits durchlaufenen Entwicklungsphasen des Planeten als Princip einer Wissenschaft von der Schöpfung der Erde aufstellen. Nach seiner genialen Bemerkung ist die Erde der Möglichkeit beraubt, von der Mannigfaltigkeit ihrer Formen zur absoluten Universalität zurückzukehren: die Erde ist also nur das Bild des Processes, der Schatten des Fortschrittes, sie ist nicht der Process selbst. Das Feuer ist erloschen: die Zeit hat keine Macht über die Bilder, der Process selbst ist im Zustande der Erinnerung an seine Geschichte, er ist vorüber. Aber der Geist lebt und bewegt, er hebt und vervollkommnet den Planeten. Der Geist ist die Quelle des Fortschrittes. Das ist der Gegenstand unserer Forschung, der Gegenstand der Philosophie des Geistes.

Die Philosophie des Geistes, wie sie Hegel in seiner Encyklopädie darstellt, ist an und für sich nur ein ungeheuerer Fortschritt. In dem ersten Entwurfe des Systems reducirte sich diese Philosophie, welche die Krönung des Werkes sein sollte, auf ein System der sittlichen Cultur, oder besser gesagt, auf ein Collegium über Naturrecht, wo die Begriffe des abstracten Rechtes

und der Moral vollkommen mit dem Begriffe der Sittlichkeit verwoben wurden — auf eine Art platonischer Idealrepublik, in der die Anthropologie und Psychologie fehlten, und in welche Kunst und Religion niemals Eintritt fanden. Das war eine abstracte Deduction in drei Theilen wie alle übrigen, wo die ganze Moral auf die Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine, wo das Verbrechen oder das negative Verhältniss auf die Vernichtung dieses Verhältnisses durch die Unterwerfung des Allgemeinen unter das Besondere und schliesslich auf jene absolute Sittlichkeit zurückgeführt wurde, deren Form der Staat ist und deren Gesammtheit durch das Volk dargestellt wird. Später verliess er diese zu allgemeinen und sehr vagen Formen des Geistes, um dessen Offenbarungen in der Seele der Völker, in den am meisten entwickelten Civilisationen, kurz, in der Geschichte zu suchen. Hierauf und in ihrer definitiven Form wird die Philosophie des Geistes die Bewegung des Geistes der Menschheit, beobachtet in der Aufeinanderfolge seiner Entwicklungsstadien und seiner Fortschritte von der Subjectivität der Vernunft und der Objectivität der Natur bis zum Absoluten selbst. Wahrlich, ein erstaunliches Werk, das mit den Fossilknochen der Urschöpfungen und den Grundzügen einer antediluvianischen Ethnologie und Anthropologie construirt zu sein scheint — wo der Mensch als vollkommenes Product des kosmischen, siderischen und tellurischen Lebens erscheint, wo die Um-

gestaltungen des Erdballes nichts weiter als die unbewusste Arbeit des noch in die Eingeweide der Erde vergrabenen, menschlichen Geistes sind, der sich seine Wohnung vorbereitete, wo die Geschichte Philosophie und die Philosophie Geschichte wird — eine Art Universalgeschichte, wo die Familie, die Gesellschaft, der Staat und die Regierungen, welche alle der Ausdruck eines sich erkennenden Ganzen sind, vor unseren Augen vorüberziehen, mit beständigen Rückblicken auf die Vergangenheit, auf die Geschichte der Gesetzgebungen, der Künste, Religionen und Philosophien, die er erklärt und in seine Formeln zwängen will.

Man sieht leicht ein, einen wie grossen Gewinn Hegel aus der Geschichte für diese grossen Lehren des Fortschrittes des Absoluten ziehen konnte, der sich nirgends so deutlich offenbart, als in der Welt des Geistes. Man könnte sogar sagen, dass blos hier die Lehre vom Fortschritte einen Sinn annehme und uns einige tiefe Einblicke in die Geschichte der Menschheit gewähre. Die Natur ist zu sehr an unveränderliche Gesetze gebunden, zu wenig ihrer selbst bewusst. Die allgemeinen Formen des Lebens und der Liebe, die für ihn bereits bestimmte Offenbarungen des Geistes innerhalb der Welt darstellten, sind zu allgemein und zu unbestimmt, um den Geist in seinem innersten Wesen und in seiner siegreichen Rückkehr zu sich selbst auszudrücken. Die Geschichte dagegen als die Erkenntniss der Erkenntniss ist im höchsten Grade eine Entwicklung

und zwar eine Entwicklung des Concreten. In ihr finden sich die beiden wesentlichen Bedingungen des Fortschrittes vereinigt: dass nämlich eine Entwicklung statt habe und dass der Stoff dieser Entwicklung ein concreter, d. h. ein reeller sei.

Was ist eine Entwicklung, was ist das Concrete? fragt sich Hegel. Wenn wir diese Dinge kennen werden, werden wir wissen, was Geschichte ist. Eine Entwicklung ist dasjenige, was die Griechen durch den Uebergang der δύναμις in ἐνέργεια ausdrücken. Die Philosophie Hegel's bezeichnet dies mit den Ausdrücken: das An sich muss zum Für sich werden; das Sein muss eine Person, eine freie Person werden, die sich ihrer Freiheit bewusst ist. Deshalb muss es die Keime der Vernunft, die in ihm sind, entwickeln, zur Reife bringen und in Früchte verwandeln. Man betrachte einmal die Pflanze: aus ihren Keimen geht eine reiche Vegetation hervor, die in ihr enthalten und gleichsam eingehüllt war. Die Ursache dieser Entwicklung ist eine Art Anstrengung, die in dem Keime vor sich geht und diesen zur Entfaltung seiner inneren Kräfte und seiner Energie drängt. Aber diese Entwicklung hat ihr Ziel, das sie erst in der Frucht erreicht, die das Ende ihres Fortschrittes ist, denn die Frucht ist die Erzeugung eines neuen Keimes oder die Rückkehr zum ursprünglichen Zustande. Der Geist ist wie die Pflanze: auch er entwickelt sich, aber das Gesetz dieser Entwicklung ist ein anderes. Die Pflanze zertheilt sich: der Keim und die Frucht trennen sich,

sie sind zwei verschiedene Dinge geworden; es besteht eine genaue Grenzlinie zwischen dem Anfange und dem Ende dieses Fortschrittes. Die Frucht und der neue Samen, der in der Frucht enthalten ist, sind nicht für sie selbst, sondern für uns geworden. Der Geist ist dagegen Bewusstsein; er ist frei und daher sind Anfang und Ende nur Eines. Im Geiste sind die zwei Theile gleicher Natur: für sich sein und für einen Anderen sein, sind ein und dasselbe. Die Entfaltung des Geistes besteht darin, dass er in der Erzeugung selbst, die ihn aus sich heraustreten lässt, zu sich zurückkehrt, dass er sich seiner selbst bewusst ist. Dieses Bewusstsein seiner selbst, das sein höchstes, absolutes Ziel ist, stellt zugleich den höchsten Grad seiner Entwicklung dar. Alles, was im Himmel und auf der Erde geschieht, d. h. Alles, was seit ewigen Zeiten geschieht, das Leben Gottes selbst und Alles, was sich in der Welt offenbart, strebt nach dem Ziele hin, dass der Geist sich erkenne, sich als Object setze, sich finde, dass er sein eigenes und abgegrenztes Leben führe, dass er in sich selbst zurückkehre; denn nur so gelangt er zur Freiheit und diese besteht nur in dem Zustande der Unabhängigkeit. Nur hier gehört sich der Geist ganz allein an, nirgends sonst erreicht er diese souveräne Freiheit; in dem Gedanken allein reinigt er sich von jedem fremden Stoffe, er ist er selbst und absolut frei. Aber diese Entwicklung muss einen Stoff, einen Inhalt haben. Dieser Stoff, wer wird ihn liefern? Dieser Inhalt, wo ihn reicher und mannigfaltiger finden, als im Geiste selbst? Der Geist ist nicht ein Abstractum oder eine Sammlung von Abstractionen, wie man es sich nur zu häufig vorstellt. Der Geist ist vielmehr ein concretes Ding; er enthält die Natur und die Vernunft, seine Bestimmungen sind mannigfacher Art, sein Inhalt ist unendlich reicher, als derjenige der Natur und die Geschichte, die ihn entwickelt, ist so die Entwicklung eines concreten Dinges. Die Geschichte, von einem hohen Standpunkt und in ihren vorzüglichsten Gruppen betrachtet, ist die Dialektik des collectiven Geistes. Das ist der Gerichtshof, vor dem jede Parteilichkeit aufhört: der Localgeist, die verschiedenen Nationalgeister, Alles verschwindet vor dem Universalgeiste. Was man die Weltalter nennt, das ist der Geist, der bereits existirte, aber noch ohne Bewusstsein, der, in den Tiefen der Erde vergraben, sich sein Nest gebaut hat. Darüber erhebt sich der Geist der Menschheit, der aus dem Kampfe der Völker unter einander entstanden ist und der eine Moral der Humanität, eine Art allgemeiner Moral zur Geltung bringen will, zu deren Erkenntniss und Schöpfung das Christenthum viel beigetragen hat. Immerhin hat jede von diesen grossen Einheiten, die man Völker nennt, eine besondere Form des Geistes. Der Weltgeist legt in jede dieser Formen ein mehr oder weniger entwickeltes, absolutes Selbstgefühl und besitzt in jedem Volke eine ihm eigenthümliche Existenz. Das römische Reich war die Erscheinung der durch das Verschwinden der Sclaverei gekennzeichneten Univer-

salität auf Erden. Die Universalgeschichte ist nichts Anderes, als die durch das Christenthum beschleunigte Entwicklung der Idee der Freiheit.

Die Geschichte — mit diesem Worte bemächtigt sich Hegel des XIX. Jahrhunderts. Nicht etwa, dass er aus der Philosophie eine einfache, historische Entwicklung des Inhaltes der antiken Philosophien machen wollte — doch welches immer seine Verschweigungen und Milderungen sein mögen, so viel steht fest, dass Hegel der Genius der Geschichte und dass in seinen Augen die Geschichte die absolute Wissenschaft ist, die höchste, die der Mensch erreichen kann. Man muss sich über diesen Punkt ganz klar sein.

Die Geschichte wird stets die Lehrmeisterin der Völker und Könige sein, abgesehen davon, dass die ersteren aus ihr ebenso wenig Nutzen ziehen, wie die letzteren. Ich füge hinzu, dass die Geschichte, belebt durch den Hauch des Fortschrittes und durch die Theorie Hegel's und die gewissenhaften Arbeiten unserer grossen Historiker, von ihren früheren Verirrungen und Mängeln befreit, unserer Zeit ihren Stempel aufdrücken und in unseren künftigen Fortschritten noch eine glänzende Rolle spielen wird. Aber wenn ich auch diese grossen Ziele der von einem hohen Standpunkte aufgefassten und auf ihre Grundgesetze zurückgeführten Geschichte zugebe, so kann ich den Hegelianern dennoch nicht ihr Princip einräumen; denn nach Allem ist die Geschichte, die sie so vortrefflich erklären, schwieriger zu machen, als zu verstehen.

Ein grosser Staatsmann, ein berühmter Gesetzgeber wird in unseren Augen stets unendlich höher stehen, als ein Interpret ihrer Werke. Es wäre hohe Zeit, sich von diesem lächerlichen Stolze des Gelehrten zu befreien, der sich über Alles, was er versteht, erhaben dünkt. Wohlan! Die erhabensten Acte der Tugend, des Heroismus, der Selbstverleugnung sind nichts, wenn sie einmal verstanden sind und verdienen nicht ein unnöthiges Bedauern. Wiegen in den Schicksalen der Nationen der Charakter, der Wille und die That nicht ebenso schwer, als die weiteste Fassungskraft und das glücklichste Verständniss? Thiers hat das Talent der Geschichte durch das Wort »intelligence« definirt. Das selbst beweist schon, dass diese nicht Alles ist.

Auch möchte ich gerne glauben, dass man Hegel Unrecht thut, wenn man ihm über die Geschichte Thesen zuschreibt, die er niemals aufgestellt hat, wenn man den Schatten für die Wirklichkeit, einen Reflex des Absoluten für das Absolute selbst nimmt. Das Gestirn, das ihn leitet, ist der Fortschritt und nicht die Geschichte. Die Philosophie, sagt Hegel am Schlusse seines grossen Ausfluges quer durch die entlegensten Zeitalter und zu Grunde gegangenen Civilisationen, hat kein anderes Ziel, als den Glanz der Idee, die sich in der Geschichte der Welt widerspiegelt, hervortreten zu lassen; sie erhebt sich über die Bewegungen der Leidenschaften, um sich nur mit dem Allgemeinen, dem Fortschritte zu verbinden und ihr Interesse besteht darin, zu erklären, wie die

gegenwärtige Wirklichkeit das Resultat der Revolutionen der Vergangenheit ist.

Das ist der Plan einer Encyklopädie nach Hegel, und diesen Plan hat er ausgeführt. Er hat dem Gedanken dieses Monument, dem Andenken der Idee dieses Kenotaph errichtet. Hier kommen die verschiedenen Wissenschaften zusammen, um sich nach und nach zu ordnen und zu vereinigen. Die Welten nehmen keinen grösseren Platz ein, als ein Atom des Staubes, aus dem sie gebildet wurden. Darüber schwebt die Idee, die Synthesis des Endlichen und Unendlichen, die Einheit des Realen und Idealen, das Band des Allgemeinen und Besonderen. Die idealistische Schule findet ihren höchsten Ausdruck in dieser neuen Logik, welche alle Kenntnisse der Natur und Geschichte, nach ihren Vernunftprincipien geordnet, voraussetzt, welche alle identisch sind für die Natur, den Gedanken und die Geschichte und eine und dieselbe Wesenheit, die Idee, bilden, welche sich unter drei verschiedenen, aber in ihrer Entwicklung analogen Formen offenbart.

Wenn man nun aber bedenkt, dass dieses ganze Riesengebäude von übereinander aufgethürmten Wissenschaften auf einer falschen Herleitung aus der Kategorie des Werdens beruht, so wird man von einem Schwindel erfasst und der Kopf dreht sich uns, als ob wir uns auf dem schiefen Thurme von Pisa befänden.

Die Logik des Fortschrittes, wie sie Hegel formulirt hat, beruht auf der Identität des Seins und Nicht-

seins, d. h. auf einem offenbaren Widerspruche und auf der logischen Bewegung der Idee, d. i. auf einem ohne irgend ein Recht von Hegel in die Logik übertragenen Experimentalbegriffe. Es kann heute freilich keine Rede davon sein, über eine solche Logik ernstlich zu discutiren und es ist rathsamer, sich mit der von Hegel's Schülern berichtigten und vervollkommneten Logik zu beschäftigen. Selbst wenn man zugibt — und das ist die für Hegel günstigste Annahme — dass man sich an Stelle jener contradictorischen Identität des Seins und des Nichts, der Basis der Kategorie des Werdens, auf die Identität des Seins und des Gedankens und auf die Bewegung der Idee beschränkt, so ist damit noch nichts geschehen. Die erste ist eine Voraussetzung und die zweite ein Irrthum. Die Identität des Seins und des Denkens, welche die Identität der Metaphysik und Logik in sich schliesst, ist eine Voraussetzung: denn es ist klar, dass das Sein von dieser Identität oder vielmehr von dieser Harmonie nur insoweit Bewusstsein und Kenntniss besitzt, als sein Wissen mit ihr in dem einen oder anderen Punkte zusammentrifft, aber es folgt daraus durchaus nicht, dass das ganze Sein und das ganze Denken a priori identisch seien. Und was die Bewegung der Idee betrifft, so beweist, selbst wenn man darunter nur das Bedürfniss, sich seinem Gegensatze entgegenzustellen und die Nothwendigkeit eines immanenten Fortschrittes der Idee versteht — so beweist nichts, sage ich, dass es die Idee oder der Begriff ist, der ohne

Weiteres und ohne Hilfe irgend Jemandes aus sich hervorgeht. Denn man wird z. B. gestehen, dass es für die Bildung der Kategorie des Werdens schwierig ist, zuzugeben, dass das reine Sein oder das Nichts in Person jene Bewegung vollziehe, welche sie in einander übergehen lässt, und die Annahme ist nicht verboten, dass die verborgene Hand des Philosophen hiebei eine Rolle spielt, wofern man Hegel hier nicht auf's Wort glauben und die Bewegung eines Nichts und ein fruchtbares Nichts sich gefallen lassen muss. Und dann ist es die Erfahrung, der er seine Begriffe von der Geburt und dem Tode entnommen hat: ohne Erfahrung könnte hievon auch nicht einmal die Rede sein. Ebenso verhält es sich mit seiner Gegenüberstellung zweier Kategorien, die er als eine freiwillige und folglich nothwendige hinstellt. Dies Alles ist rein erkünstelt und wenn Hegel nicht gelebt hätte, so wäre dies niemals Jemandem eingefallen. So verhält es sich ferner mit seinem Begriffe von den gleichzeitig als Bestimmungen des Seins und der Vernunft, als die Wesenheit der Dinge und der Grund der Realität verstandenen Kategorien.

Aber die Art und Weise und die Form dieser Entwicklung sind noch weit sonderbarer. Wer würde es glauben? Die Triebfeder des Fortschrittes ist nach Hegel der Syllogismus, diese alte Schulformel. Es ist wahr, es ist der triadische oder dreieinige Syllogismus. Aber das macht ihn weder klarer noch jünger. Ja wohl, die Logik des Fortschrittes ist nach Hegel der Kreis.[1]) Der Kreis ist das Bild des Fortschrittes.

Und in der That beging er, wie ihm Pfaff nachsagt, in seiner Philosophie einen der ärgsten circuli vitiosi, den circulus in demonstrando. Der Syllogismus ist seine Formel und die Deduction setzt den sonderbaren Process fort. Das ganze Universum ist nur Ein Syllogismus, der sich in drei verschiedenen Stufen entwickelt.

So finden wir zwei Bewegungen in der Hegel'schen Logik: eine strebt heftig und ungestüm nach vorwärts ihrerseits hervorgerufen durch einen offenen Widerspruch ex terminis, durch die Absurdität als Basis gesetzt; dann aber sehen wir sofort eine ebenso ungestüme, auf sich selbst zurückgeführte Anstrengung, in alte Formeln gepresst, in der Abstraction zur Unfruchtbarkeit verdammt und auf die syllogistische Form zurückgebracht. Es bedarf nicht viel Scharfsinn, um zu sehen, dass hier kein Fortschritt zu sehen sei. Der Syllogismus ist eine Figur, die in der Conclusion nichts enthält, was man nicht in den Prämissen gesetzt hat. Die Trias ist eine unglückselige Entlehnung aus der Alexandrinischen Schule, die uns um fünfzehn Jahrhunderte zurückwirft. Wo ist der Fortschritt? In jedem Falle ist die Basis desselben als falsch erwiesen.

[1]) Man erkennt hier sofort den durch die falsche Strenge der Mathematik verschrobenen Geist, der sich anfänglich das Leben des Geistes unter der Form des Dreieckes der Dreiecke vorzustellen suchte.

Hegel hat die Metaphysik durch Einführung fremder Elemente gefälscht, ohne merklich die anderen Wissenschaften, auf die er sie anwendete, zu fördern. Er hat aus der Metaphysik weniger eine Wissenschaft als einen Winkel für alle Wissenschaften gemacht. Sein Ideal ist von da ab herabgestimmt und die Reinheit seiner Principe getrübt worden. Aber keineswegs haben durch sie die übrigen Wissenschaften jene Entwicklung genommen, die er angekündigt. Seine symmetrischen Formen, sein einförmiger Fortschritt und seine monotonen Trichotomien sind schon seit lange aufgegeben. Der logische Apparat, den er auf die Wissenschaften des Fortschrittes anwenden wollte, ist weder genügend schmieg- noch biegsam, um sie alle in sich zu fassen und zu entwickeln. Das Weltall ist übrigens kein Syllogismus. Unser Jahrhundert hat ihm Unrecht gegeben, indem es immer mehr zur Induction und zu den inductiven Wissenschaften zurückkehrt.

SECHSTES CAPITEL.

DAS EINDRINGEN DER HEGEL'SCHEN IDEEN IN FRANKREICH.

Hegel stellte die Formel des Fortschrittes in ihrer grössten Allgemeinheit auf und gerade dadurch wurde seine Philosophie, trotz ihrer Fehler, ja vielleicht gar wegen derselben, in Deutschland populär. Ein so mächtiger Reiz wohnt dieser grossen Idee des Fortschrittes, die, um nur von den Deutschen zu reden, einen Lessing, Herder, Goethe, Hamann und Kant beherrscht hatte, inne, dass sie selbst in unverständliche Formen gebannt und in rhetorisch-philosophischen Nebel gehüllt, von wunderbarem Erfolge begleitet war und dem Gedanken einen neuen Aufschwung verlieh.

Wir verdanken jener Idee die Auffassung der Philosophie der Geschichte als eines Fortschritts der Völker und der Geschichte der Philosophie als eines langsamen aber beständigen Fortschritts des Gedankens. So begreift man, dass Hegel sich sehr früh von einer

begeisterten Schule umgeben sah. Seine Encyklopädie zeigte uns alle Richtungen der Wissenschaft befruchtet und in eine Einheit gebracht durch die Logik des Fortschrittes. Der Theologe, Naturforscher, Jurist, Politiker, Historiker und Moralphilosoph — sie alle fühlten sich zu einer Lehre, die sich als die verbindende Kette aller Einzelwissenschaften ankündigte, mächtig hingezogen. Ich verstehe sehr wohl, die Begeisterung mit der sich Hegel's Schüler, jeder in der Hoffnung, in der seinen Meister zu werden, auf die Einzelwissenschaften warfen, um das Studium derselben durch die Logik des Fortschrittes neu zu beleben. Ebensowohl begreife ich die Bewegung, die darauf entstand, die Begeisterung der Schüler, die den Meister mit einem Blumenregen überschütteten, ferner die verschiedensten schriftstellerischen Erzeugnisse, welche den Schwung der Idee in die einzelnen Wissenschaften tragen sollten, ja, ich begreife endlich sogar die begeisterten Verse, die zu Ehren Hegel's gedichtet wurden und die so übermüthig die Hoheit des freien Gedankens priesen.

Diese jungen Hitzköpfe, die, wie es scheint, durch die Idee einer geistigen und sittlichen Renaissance und eines Fortschrittes, wie ihn die Welt bisher nicht gesehen, in Verwirrung gesetzt wurden, brachten in naiver Weise ihre unbegrenzten Hoffnungen zum Ausdruck und feierten ihren Meister bald als einen modernen Sokrates, bald als den Alexander im Königreiche des Geistes oder gar als Brahma, den Schöpfer der Welten.

Man wollte diesen wunderbaren Zauber zunächst durch die Anziehungskraft erklären, welche der Sophismus überhaupt ausübt; ja, man ging so weit, die harten Worte »Lüge« und »absichtliche Täuschung« auszusprechen. Man sagte von Hegel, dass er ein Charlatan gewesen sei, der mit den Ideen Gauklerkünste getrieben, und gegen den man darum jenen heftigen Hass hegen müsse, den uns unwillkürlich Bösewichter einflössen; und bald werden wir sehen, dass man Hegel auch in Deutschland nicht besser behandelt hat. Ich, der ich nicht an jene Verirrungen des Gedankens glaube, aber auch keinen bösen Argwohn gegen Hegel fassen kann, erkläre mir den wunderbaren Erfolg des Letzteren durch die Kraft, die einer grossen, freilich missverstandenen Idee, die aber im Grunde doch die Idee des Fortschrittes ist, von Natur aus innewohnt.

Die Macht der allgemeinen Ideen zum Zwecke der Erneuerung aller Wissenschaften, die wissenschaftliche Erfassung der grossen, historischen Gesammtheiten behufs ihrer Erklärung, die Gesetze von der Gruppirung der einzelnen Thatsachen um eine allgemeine Idee, die den Mittelpunkt und das Leben dieser Gruppe bildet, die Kraft der Entwicklung, die in den Keimen lebt und überall, in der Logik, in der Natur und im Geiste arbeitet — dies sind die hauptsächlichsten Züge der Hegel'schen Theorie vom Fortschritte, der in allen Dingen und überall zum Ausdrucke kommt. Unzweifelhaft hatte Hegel Unrecht, aus seiner Idee des Fort-

schrittes unmögliche Schlüsse zu ziehen und sie auf Alles, selbst auf Dinge auszudehnen, die kraft ihrer Natur ausserhalb jedes Fortschrittes stehen; z. B. Gott, die Theologie, die Wahrheit, die Metaphysik. Aber die Idee an und für sich, in den ihr zukommenden Kreis gebannt, war eine grosse und herrliche Idee. Deutschland erfasste sie mit stürmischer Lebhaftigkeit und es erhob sich eine bedeutsame Bewegung selbst in denjenigen Wissenschaften, welche sich bisher den Ideen des Fortschrittes widersetzten.

Auf diese Weise wurden die so überaus scharfsinnigen Ideen Hegel's durch das Mittel des Fortschrittes gehoben, in die weiteste Ferne verbreitet, gleich den Samenkörnern, die der Wind aufjagt und dann an fremde Ufer trägt. Der Geist kennt keine Grenze: er weht, wo er will: flat ubi vult. Und erhebt sich ein Windzug des Zweifels, so trägt derselbe Hauch den Irrthum und die Wahrheit weiter, wie ein und derselbe Luftzug die Rose und den Mohn, den Weizen und die Distel davonbläst. Aber so gross ist die Gewalt des Fortschrittes, dass sie dieser von der Natur gezogenen Grenzen nicht achtet, keine Hindernisse kennt und die verschiedensten Erzeugnisse des menschlichen Geistes einander näher bringt. Der Norden war bald erobert. Auch Frankreich konnte nicht lange der Versuchung widerstehen. Denn die von Hegel in ein geschlossenes System gebrachte Idee Lessing's, Herder's und Goethe's war zugleich die Idee Turgot's und Condorcet's, deren Gedanken über die

menschliche Vollkommenheit ihre logische Form in den unsterblichen Principien des Jahres 1789 und ihre praktische Erfüllung in der Revolution gefunden haben. Ich wundere mich gar nicht darüber, dass die Ideen Hegel's in Frankreich ein Echo fanden. Aus dem Entwicklungsgange unseres Philosophen wissen wir ja, dass derselbe durch die französische Revolution, die soeben daran ging, die alten Missbräuche zu entwurzeln, mächtig angeregt wurde und sogar mit Schelling um einen Freiheitsbaum getanzt hatte. Für die Zukunft prophezeite er ein Zeitalter der Gerechtigkeit und der Freiheit. Ich habe bereits an Hegel's Jenenser Ausspruch erinnert, dass mit der französischen Revolution eine neue Epoche in der Geschichte der Menschheit anhob.

Jedem Apostel des Fortschrittes haftet etwas Mystisches und Prophetisches an. Auch alle grossen philosophischen Schulen in Frankreich, welche die Idee des Fortschrittes auf ihre Fahne schrieben, die Positivisten, Progressisten, St. Simonisten, sind, ob sie sich dessen bewusst sind oder nicht, von der Hegel'schen Idee erfüllt und mehr oder minder von seinem Geiste beherrscht. Unzweifelhaft ist es, dass sie seinen Formeln eine andere Gestalt gaben und dass seine Ideen, auf französische Stämme gepfropft, ein fremdartiges Aussehen erlangten; aber der befruchtende Saft war deutschen Ursprunges und der Geist entwickelte sich innerhalb der Rahmen, die Hegel gezogen, und nach dem Gesetze, das er entdeckt hat. Denn Folge von Entstellung ist's,

dass Ideen einander zeugen, wie, dass sie wieder vergehen, und der französische Hegelianismus hat darin nichts voraus vor dem deutschen. Es leidet keinen Zweifel, dass Hegel rauhe, abstossende Seiten hat, von denen der grobe, aber gesunde Verstand jener Schulen sich abgestossen fühlt; aber die Hauptsache eigneten sie sich an. Die dem Hegelianismus eigenthümliche Form des Geistes, die darin besteht, in Allem und Jedem, selbst im Verfalle noch den Fortschritt zu erblicken, ist auch die ihre, ob nun der Hegel'sche processus des Absoluten, durch das Genie unserer polytechnischen Schule in eine andere Formel gebracht und von dem mathematischen Geiste Auguste Comte's näher bestimmt, zur Aufeinanderfolge der Wissenschaften in positivistischem Sinne ward, oder ob die scharfsinnigen Gedanken Hegel's über den Gott-Menschen in Menschenanbetung ausarteten, oder ob endlich seine mit Mass auf die Geschichte der Religionen und Sprachen angewendeten Principien zum Losungsworte wurden für Ernst Renan's grundgelehrten Skepticismus. Ueberall findet die Idee des Fortschrittes sich wieder und reisst, einem Alles reinigenden Feuer gleich, die unreinen Schlacken des Systems mit sich fort. Jene Idee allein ist es, die in Deutschland den bereits im Sterben liegenden Hegelianismus in seinen letzten Tagen noch aufrecht erhält und welche die wunderbaren Erfolge des St. Simonismus in Frankreich verständlich macht. Sie ist es, die noch nach dem Tode Hegel's die Geister

beherrscht. Zu gleicher Zeit ging der Hegelianismus seinem Ende und gingen die Wissenschaften, die er erobert zu haben glaubte, einem glänzenden Aufschwunge entgegen. In der Idee des Fortschrittes berühren sich in gewissen Punkten die nach den verschiedensten Richtungen gehenden Schulen des humanitären oder gesellschaftlichen Fortschrittes, denn sie alle lassen in gewissem Masse das Gesetz des universellen Werdens zu. In ihr berühren sich Werke, wie die Jean Reynaud's: »La Profession de Foi du dix-neuvième Siècle« und die »Essais de Palingénésie, Ciel et Terre« mit dem »Esquisse d'une Philosophie« und den Hegel'schen Theorien Proudhon's. Nur der »Fortschritt durch das Christenthum« macht eine Ausnahme und ist unerreichbar; denn das Christenthum hat einen festen und einen beweglichen Punkt; der Fortschritt aber besteht darin, von dem einen zum anderen weiterzuschreiten, und zwar vom Menschen zu Gott.

Diese Ideen machen ihren Kreislauf von Welt zu Welt, dieselben sind als leichtgeschürzte Boten des Hegelianismus im Umlauf; die Luft ist von ihnen gesättigt und wir athmen sie ein, ohne dass wir uns dessen noch bewusst werden, in allen philosophischen, ja selbst theologischen Systemen, in allen Büchern, welche der Widerspruch durchzuckt; und als ob es nicht genug dickleibige Folianten gäbe: auch der Roman, das Feuilleton, die geschichtliche Darstellung und die Kritik nehmen durch die unnatürliche, erkünstelte Cultur eine beissende Schärfe an, entwickeln sich im Geiste

eines hegelisch schillernden Realismus, und möchten seine Devise: »Alles, was wirklich ist, ist auch vernünftig« gern nach ihrem Sinne dahin auslegen: »Alles, was wirklich ist, ist auch literaturfähig.« Aber vergessen wir nicht, sofort hinzuzufügen, dass diese seltsamen Entartungen, die blasirten Zweifler, die für ihre abgestumpften Sinne einen letzten Reiz suchen, dass derlei frecher Realismus Formen eines Hegelthums sind, von dem Hegel würde nichts haben wissen wollen. Mag sein, dass er ihr unfreiwilliger Verbündeter geworden ist: er hat sie zu seiner Zeit hart mitgenommen, und er vertrüge sie noch weniger zu der unseren.

Der Spiritualismus, der von selbst wieder erstand, ohne dass man recht wissen konnte, auf welche Weise er jene Ideen mit seinem Principe vereinigte und in eine so reine Sprache übertrug, wich dem allgemeinen Zuge: kaum dass er das Tageslicht erblickte, musste er wieder, überwunden, von der Bildfläche verschwinden. Dieser Bewegung haben wir Cousins Vorlesungen aus dem Jahre 1828 zu verdanken, die von den Einen so heftig angegriffen, von den Anderen ebenso lebhaft gepriesen wurden, und deren Werth der Verfasser selbst in der Vorrede zur vierten Auflage so feinsinnig abgewogen hat, die jedoch zu verbessern ihm die Ehre verbot. Dieser damals neuen, gegenwärtig veralteten Philosophie, die besonders in seiner »Einleitung zur Geschichte der Philosophie« überall zu Tage tritt, entlehnte Cousin, wie er ohne Bedenken einräumt, »die

grossen Verallgemeinerungen und vornehmen Formeln, die seinen Gedanken und seiner Sprache Färbung gaben.« Und wir, die wir Cousin nicht mehr gehört haben, denen es jedoch vergönnt war, während dessen noch jugendlichen Greisenalters einen Widerhall seiner Worte aufzufangen, wir würden mit den meisten seiner damaligen Schüler behaupten, dass der französische Philosoph dem deutschen ebenso die ausserordentliche Lebhaftigkeit seines Geistes in jener Periode, da er das Gebiet der Geschichte durchwanderte, wie die lebensvollsten Farben die seine Sprache jemals angenommen hat, zu verdanken habe.

Wer aus jener bevorzugten Zuhörerschaft Cousin's entsänne sich nicht noch des mächtigen Eindruckes, den die von ihm mit seltener Geschicklichkeit variirte Wiederholung jener grossen Formel, die gewöhnlich den Schluss seiner Vorlesungen bildete, hervorzubringen pflegte. »Denn, meine Herren, es gibt nichts in der Welt, als das Endliche, das Unendliche und die Wechselbeziehung zwischen beiden.«

Dieser neuen und folglich in Frankreich noch unbekannten Philosophie entnahm Cousin gar viele in Deutschland längst einheimische, aber der Sorbonne sehr unangenehme kühne Thesen, wie: über die Entwicklung des Fortschrittes in der Menschheit; über die grossen Epochen der Geschichte und deren Reihenfolge; ihr entnahm er ferner — denn der Optimismus ist diesem Alter angeboren — die für unsere prosaische

Vernunft etwas unverständlichen Paradoxe über den durch den Krieg, diesen blutigen Austausch der Ideen, erzeugten Fortschritt und über die Sittlichkeit des Sieges, kurz jene ganze Schlachtenphilosophie, durch die Hegel Deutschland in seinem Unglücke trösten wollte. Ebenso verdanken wir der Hegel'schen Philosophie jenes wunderbare Capitel über die grossen Männer, das Cousin in der Sprache Bossuet's, aber mit Hegel'schen Ideen, niederschrieb, ferner jene Theorie von dem Wesen der Macht und des Ruhmes, dessen Reiz unser Philosoph selbst gekostet hat, endlich jene Apologie des Sieges, welche sich seitdem so viel Glück gemacht hat!

Vor Allem aber entnahm Cousin der Philosophie Hegel's jene treffenden Ideen über den Nutzen der Geschichte der Philosophie, die er in seinen berühmten Vorlesungen (an der Sorbonne) popularisirt hat. Ohne Zweifel könnte man Manches über diese Vorträge sagen, die der Autor jedoch durch seine Theorie von dem Erfolge gleichsam im Vorhinein entschuldigte, wie er in gleicher Weise durch jene von der Macht den Schwächen der Menschheit vollkommene Absolution ertheilt hatte. Welche strengere Kritik also könnte man in gewisser Hinsicht an diesen Vorlesungen üben, als diejenige, die der klarsehende Verfasser selbst an ihnen geübt hat!

Ein grosser Zeitraum liegt zwischen diesen Vorlesungen und der Zeit der philosophischen Reise Cousins,

nach Deutschland.[1]) Ohne Zweifel besteht ein himmelweiter Unterschied zwischen dem jungen Professor aus dem Jahre 1817 und dem gestrengen, durch die Erfahrung gereiften Philosophen aus dem Jahre 1861, der von seiner Begeisterung für die philosophischen Systeme geheilt war und die Hegel'sche Metaphysik »einen veralteten Atheismus nannte, der sich unter dem Namen Pantheismus verjüngt und die Livrée der Demagogie angethan hatte«. Trotzdem vermissen wir die Zeit, in der jene Vorlesungen gehalten wurden, die wir selbst nicht mehr gehört, deren Andenken jedoch unsere Väter bewahrt haben. Ein edler Hauch der Begeisterung scheint das Auditorium durchweht zu haben, wenn Cousin unter dem unverkennbaren Einflusse der deutschen Ideen den Schatten grosser Männer citirte oder die (kaum empfangene) Charte analysirte.

Gleichwohl konnte Cousin nicht lange in den Banden des Hegelianismus bleiben. Dieser enthielt zu viele kühne Aufstellungen, deren Wesen der Natur seines und des französischen Geistes von Grund aus zuwider sein musste. Die These vom Fortschritte des Ab-

[1]) »Ich hatte in Hegel einen jener hervorragenden Männer erkannt, denen man sich anschliessen muss, nicht um ihnen zu folgen, sondern um sie zu studiren und zu verstehen, wenn man das Glück hat, ihnen auf seinem Wege zu begegnen.« Diese Stelle ist aus der »Promenade philosophique en Allemagne«, deren Epilog wir unseren Lesern namentlich empfehlen. Cousin sah bereits 1817 voraus, dass er eine zweite Fahrt, noch einen δεύτερος πλοῦς à la Sokrates und Plato, werde unternehmen müssen.

soluten, der den Fortschritt der Metaphysik erzeugt und in deren Geschichte zum Ausdrucke gelangt, hatte ihn wohl für den Anfang fesseln können; aber es hatte nur geringen Nachdenkens bedurft, um einzusehen, wie sehr jene These allen seinen Theorien über die Geschichte der Philosophie zuwider war. Man kennt die schöne antike Quadriga, den von vier Systemen gezogenen Triumphwagen, den Cousin bestiegen hat und auf den ihm ganz Frankreich gefolgt ist. Wie konnte er lange dieses prunkende Gespann mit dem schwerfälligen Gefährte vertauschen, in das Hegel und mit ihm ganz Deutschland eingestiegen waren? Doch Cousin sollte schnell die Inferiorität seines Rivalen erkennen und war bald für immer von der Nachahmung und Einführung deutscher Ideen nach Frankreich geheilt. Thatsache ist, dass eine tiefe Kluft zwischen den beiden Männern bestand, die nur ein oberflächlicher Geist nicht bemerken konnte.

Das französische System führt die ganze Philosophie auf vier wesentliche Elemente, welche zusammen den menschlichen Geist bilden, zurück. Sie stellen, nach Cousin, die unverrückbare Grundlage aller Erkenntnis dar und sind gleichsam die Tasten unseres metaphysischen Claviers, die unter den Händen der Künstler einen höheren oder tieferen Ton erklingen lassen. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Metaphysik als eine ganz unmittelbare Wissenschaft und, als Resultat der Selbstbetrachtung unseres Geistes, schlechthin unveränderlich: sie entsteigt, vollkommen ausgebildet, dem menschlichen Geiste und folgt nicht den Gesetzen einer stufenweisen Entwicklung. Sie ist im Grunde zu allen Zeiten dieselbe und dieselben Schulen erzeugen die vier Grundsysteme immer von Neuem: den Idealismus, Sensualismus, Mysticismus und Skepticismus.

Die deutsche Schule macht sich von den Entwicklungsgesetzen des Geistes einen ganz anderen Begriff. Sie sucht in ihnen vor Allem den Fortschritt, die Bewegung, das Leben. Selbst die unveränderlichen Ideen werden von dieser Bewegung mit fortgerissen und verlieren ihre Stätigkeit. Sie werden Momente des Fortschreitens des Seins, eine Synthese des Endlichen und Unendlichen, die Stufen des Guten und des Gedankens. Sie sind nicht mehr die Grundlage der Vernunft selbst und das Princip der Intelligenz; sie werden die Einheit des Wirklichen und des Idealen, des Subjects und des Objects, des Allgemeinen und des Besonderen; sie sind nicht mehr die wahren und reinen Gedanken, welche sich im Geiste ansammeln; sie bewohnen vielmehr jene Gegend, wo die Phantome geschmiedet werden, denn der Geist schafft die Wahrheit. Auf diesem Standpunkte übernimmt die Geschichte immer mehr die Rolle der Philosophie. Und wenn es, wie schon Leibniz gesagt hat, nur Eine Philosophie gibt, die stets dieselbe bleibt, so gelangt dieselbe doch in verschiedenen Formen zum Ausdrucke: aeternarum varietatum parens. Es gibt also einen wirklichen Fortschritt auch in der

Metaphysik, da diese, wie alle Dinge, eine Umwandlung erleidet und sich neuer Organe bedient, die sie sich im Bedarfsfalle selber schafft. Dies Alles war, wie man sieht, dem von Cousin vertretenen französischen Systeme wesentlich entgegengesetzt und man muss weniger über den erfolgten Bruch, als über den Bund erstaunt sein, den Cousin mit Hegel geschlossen hat.

Der Spiritualismus hatte keinen entschiedeneren und logischeren Feind als Hegel. In der Person Jakobi's wie in den matten Versen Tieck's ging er ihm scharf an den Leib. Hegel machte den Spiritualismus in Deutschland philosophisch unmöglich, er würde denn durch ein Wunder zu retten sein, indem er ihn mit dem, was nothwendig unvollständig ist, weil es nur eine Seite darbietet, dem »Einseitigen« für gleichbedeutend erklärte. Ich weiss, was man darauf antworten kann und was Cousin selbst in seinen Vorreden zu den Fragmenten und zu den Vorlesungen des Jahres 1828 geantwortet hat. Man kann sich nicht vollständiger von Hegel trennen und mit mehr Geist über das famose »reine Seyn« auslassen, das in Folge einer Reihe wunderbarlicher Metamorphosen zum allgemeinen Principe wird, als es Cousin gethan hat. Aber warum hat er dann nicht gleich am ersten Tage den tiefen Abgrund erkannt, der zwischen ihm und Hegel lag? Warum rief er ihm nicht gleich in der ersten Stunde ihres Bündnisses, das unmöglich von Dauer sein konnte, die Worte zu:

»Du weisst, dass Du und ich verschiedenen Göttern dienen!«

Zwischen dem unpersönlichen und progressistischen Gotte des Hegelianismus und dem persönlichen und ein für allemal vollkommenen Gotte des Spiritualismus gab es keine Alliance! Der Halbfranzose Michelet in Berlin war für Cousin ein werthvoller Gewährsmann für die esoterische Lehre des Meisters, für dessen ἄγραφα δόγματα über die Unsterblichkeit der Seele, über die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes.[1]) Michelet war es, wenn ich nicht irre, der Cousin während dessen kurzer Gefangenschaft in Deutschland den ersten Unterricht in der Hegel'schen Philosophie ertheilt hatte; dieser musste also durch jenen erfahren, dass der Gott Hegel's weder eine Person im christlichen Sinne, noch die allgemeine Substanz im Sinne Spinoza's, sondern dass er die ewige Bewegung sei, deren Endziel der Mensch ist, in dem er zur Ruhe gelangt und den er schon allein dadurch zu sich emporhebt. Wessen bedurfte es mehr, um einem seitdem so

[1]) Man denke an die im Schosse der Hegel'schen Schule stattgehabten Streitigkeiten: 1. Ueber die Unsterblichkeit der Seele zwischen Michelet und Goeschel, den er einen allwissenden Frömmler schilt. 2. Ueber die Persönlichkeit Gottes etc. vgl. Schaller. Man vergleiche hierüber vor Allem die scharfsinnigen Erläuterungen, welche Cousin in seinem Epiloge zur »Promenade philosophique en Allemagne« gegeben hat. Dieser »philosophische Spaziergang« ist ein wahrhaftiger Philosophiecursus à la Plato, auf einem Schiffe gehalten, das uns mit ihm die Gestade des Rheins entlang dahinführt. Das Ufer flieht; die Systeme gehen vorüber; die Menschen selbst verschwinden; aber im Geiste bleibt die Erinnerung an einen angenehmen, wenn auch unruhigen Traum und der Eindruck einer friedlichen und lichtvollen Weisheit in der Art der Cartesischen sapientia.

klar sehenden Denker die Augen zu öffnen? Waren da noch das Leben Jesu von D. F. Strauss, die Werke Feuerbach's, die letzten Scandale und die klägliche Niederlage des Hegelianismus in Berlin im Jahre 1848 nothwendig? Dieser Donnerschlag aus heiterem Gewölke erweckte endlich den französischen Spiritualismus, der nunmehr die Sirenenfelsen der Hegel'schen Philosophie rasch verliess:

»Sirenum scopulos
Difficiles quondam multorumque ossibus albos.«

Hegel hat ohne Zweifel einige grosse Gesetze der Weltgeschichte in ihrer ganzen Tiefe erfasst — dieselben Gesetze, deren Entdeckung de Maistre's Geist, der ebenso stolz und absolut war, als der Hegel'sche, in demselben Grade verblüffte: die Gesetze des Krieges, des Todes und des Schicksals. Der Tod ist nach Hegel die abgethane Arbeit und unser Eintritt in die Unsterblichkeit; das Schicksal entscheidet die welthistorischen Fragen, welche die Völker bewegen; der Krieg ist das Gesetz der Gegenseitigkeit und des Austausches zwischen Werden und Vergehen. Gesichtspunkte, wie die eben citirten, bildeten sozusagen die menschliche Seite der Hegel'schen Lehre; sie waren es, welche die letztere noch am meisten dem französischen Geiste zugänglich machten, und durch die schönen Ausführungen Cousin's in Frankreich populär geworden sind. Diese magischen Funken und herrlichen Streiflichter, diese Perspectiven ins Unendliche und die verzückten Offenbarungen seiner exoterischen

Lehren, die mit Einem Male mitten in der Hegel'schen Nacht auftauchten und mit dem düsteren Mondlichtscheine, der Hegeln eigen war, im Widerspruche standen, bezauberten das Auditorium und hoben es bis zu den Wolken empor. Hegel war ein grosser Mann, doch Cousin glich fast einem Gotte:

»Est Deus in nobis: agitante calescimus illo.«

Dieser Triumph wurde innerhalb der Hegel'schen Schule mit grossem Aufwande als der erste Sieg der germanischen über die griechisch-lateinische Welt gefeiert. Selbst Mitglieder der Pariser Universität lehrten in den Räumen der Sorbonne diese barbarische Philosophie vor den Büsten Descartes' und Boileau's und die ganze Sorbonne hallte von dem Beifallssturme wieder. Schon sah man in Berlin den Franken besiegt und von der deutschen Wissenschaft Gesetze empfangen. Unter den jungen Schwärmern, welche Hegel's Geburtstag feierten, that sich namentlich Moriz Veit hervor, der folgenden begeisterten Appell an Frankreich und an Victor Cousin richtete.[1])

„Licht, Licht! ruft der entzückte Franke
Da Du ihm nahst und Dein Gedanke,
O Du, der Nord und Süd verbunden
Durch Geistestiefe und Gewalt,
Dem aus des Ostens fernsten Kunden
Der Weltgeist noch vernehmlich hallt,
Du hast im Westen Dir gefunden
Des Geistes dauernde Gestalt —
Um Dich versammeln sich die Besten,
Die Edelsten des Volks im Westen.

[1]) Vgl. Rosenkranz: Hegel's Leben, pag. 379 f.

Doch die Freude sollte nur von kurzer Dauer sein und der »entzückte Franke« bald eine glänzende Rache nehmen. Das Jahr 1830 war den hegelianischen Tendenzen, welche im höheren Unterrichte Frankreichs zu Tage traten, wenig günstig. Nachdem Hegel gestorben war und Cousin in seinem Vaterlande Unterrichtsminister wurde, fanden dieselben nur noch einige unbedeutende Verfechter im Schosse der Demokratie und es bedurfte blos der »Revolution« des Jahres 1848, um die Paradoxe Proudhon's, seitdem des einzigen französischen Hegelianers von einiger Bedeutung, ins wahre Licht zu stellen.

Aber der französische Geist hält sich nicht auf halbem Wege auf. Er ist logisch bis zum Excess und nachdem er einmal seine Prämissen aufgestellt hatte, musste er früher oder später auch die Schlussfolgerungen aus denselben ziehen. Das thaten auch die jungen Geister, die aus einem härteren Stahle gebildet waren als ihre Väter. Es konnte Jenen nicht entgehen, dass Cousin's Vorlesungen aus dem Jahre 1828 nur eine merkwürdige Phase in dessen philosophischer Laufbahn bildeten. Die Vergötterung des grossen Mannes, die Vertheidigung des Siegers, das speculative Studium der Geschichte konnten nicht vereinzelte Thatsachen in dem Grundsysteme sein, aus dem sie abgeleitet wurden: prolem sine matre creatam. Sie mussten vielmehr in demselben ein zusammenhängendes Ganze, eine logische Kette bilden und von verborgenen, aber wirklich bestehenden Principien

abhängig sein. Jene jungen Geister forschten nach dem den Ereignissen zu Grunde liegenden Gesetze des Fatums, von denen ihnen die Vorlesungen ihres Lehrers eher ein kühnes Vorgefühl als eine strenge wissenschaftliche Ableitung gaben. Man hob vor ihren Augen nur einen Zipfel des Schleiers auf, sie aber wollten Alles sehen, was hinter diesem verborgen war. Was sahen nun diese auserlesenen Geister, was sahen sie mehr, als ihr Lehrer, der, nachdem er den Schleier unkluger Weise aufgehoben, ihn ebenso schnell und geschickt über diese Thorheiten niederrollen liess? Sie sahen die Natur, die, wenn man ihnen glauben darf, nur ein durch Epitheta wieder aufgefrischtes uraltes Ding, eine schöpferische Formel ist, welche in ihren Augen die Dimensionen eines ungeheueren Wesens annahm und sie durch das Fürchterliche ihrer Erscheinung wie eine Vision Faust's erstarren machte. Ich habe jene philosophischen Werke gelesen, welche den Realismus bis auf die äusserste Spitze trieben. Ich habe die durch ihre Unverschämtheit naiven Bekenntnisse durchflogen, in denen der Schulbank entlaufene Jungen den Gott Hegel grüssen, indem sie ihn mit ihrer bizarren Metaphysik ausstaffiren. Doch ich will hier nicht alle die Irrthümer und Missverständnisse aufzählen, in die man verfiel, um mit der Autorität der Philosophie des Geistes die Wiedergeburt eines Naturalismus zu bemänteln, der so alt ist als die Welt, den man jedoch durch die positivistische Methode wieder zu verjüngen glaubte. Hegel, der in Dingen des Geistes

ein einsichtsvoller Richter war, hätte ebenso wenig die Verantwortlichkeit für diese Frankreich erniedrigenden Lehren übernommen, als er sie bei seinen Lebzeiten im Schosse seiner Schule geduldet hätte. Hegel hat, genau genommen, so viel ich weiss, weder den nackten Materialismus Diderot's gelehrt, noch sich zu den Lehren des Natursystems Robinet's bekannt. Hegel hatte an Cousin und dessen Schülern deren Vorliebe für erhabene Speculationen, deren Interesse für die grossen Probleme und ihre Geduld, ihm bis in seine abstractesten Deductionen zu folgen, geliebt und anerkannt. Er konnte sich täuschen, er konnte namentlich durch die Wiederaufnahme der alten Ausdrücke Geist und Natur und durch die Bildung neuer Kategorien für die Speculation seine Schüler irre führen und dem Naturalismus, den er für immer überwunden glaubte, von Neuem Thür und Thor öffnen. Aber nur blasirte Geister konnten in Hegel's Werken einzig Gift und Eiter heraussuchen und seine schönsten Schriften, die »Phänomenologie« und die »Philosophie des Geistes«, bei Seite lassen.

Gestützt auf die Kritik, welche scheidet und urtheilt, bildeten sich nach und nach in der französischen Philosophie und Literatur zwei entgegengesetzte Geistesrichtungen heraus: die deutsche und antideutsche. Ich will hier nur von jenem Hegelianismus im weitesten Sinne des Wortes sprechen, der sich lediglich bemüht, die Bewegung und den Fortschritt in die Geschichte der Wissenschaften, Literaturen, Künste und Religionen

hineinzutragen und der im Grunde vielleicht nur eine freiere Auffassung der geistigen Unabhängigkeit und ein klareres Verständniss der Wirklichkeit darstellt.

Dieser Richtung gehört, trotz eines stolzen Wortes über Hegel, einer der vornehmsten zeitgenössischen Geister an, die je die Hypothesen der deutschen Wissenschaft auf die Mythologie und Sprachwissenschaft angewendet haben: Ernst Renan. Man wird es sonderbar finden, dass wir unter die Förderer deutscher Ideen in Frankreich einen Mann zählen, der so wenig Vorliebe für die abstracte Philosophie zeigt, und nach welchem die grosse Zukunft der Metaphysik darin besteht, dass sie keine hat; dessen geistiges Ich wie mit Einem Male fertig dastand, und dessen so vollendete Werke den Deutschen durch ihre Verschlossenheit, Unfruchtbarkeit und durch den strengen Dogmatismus widerstreben, der mit dem Skepticismus nur den Namen gemein habe.[1]) Ich kenne genau die Nuancen, die Renan von den deutschen Metaphysikern trennen[2]) und man könnte

[1]) Ich überlasse natürlich den Deutschen die volle Verantwortlichkeit für diese Kritik.

[2]) Ich gestehe selbst zu, dass Renan's Philosophie des Geistes und der Sprache im formellen Gegensatze zu der Hegel'schen Idee vom Fortschritte steht. Wie kann man von einer »stufenweisen Entwicklung« sprechen, wenn »der menschliche Geist vom ersten Tage an vollkommen ist, nichts geschaffen und nichts zu den ersten Keimen hinzugefügt wird?« Wie kann die Wissenschaft des allgemeinen Werdens ihr Ziel erreichen, wenn »die Idee einer Aufeinanderfolge, eines Fortschrittes in der Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen oder der Entfaltung einer Sprache, die mit Mühe dazu gelangt, ihre Theile

fast bedauern, dass er eine transcendentale Verachtung für diese Metaphysik besitze. Und trotzdem steckt ein merkwürdig speculativer Geist in ihm und man könnte aus den früheren Büchern Renan's sehr leicht eine Metaphysik ausziehen, welche, wie man ganz richtig bemerkt hat, in ihren Hauptzügen wesentlich hegelianisch ist. Das ist sogar die interessante Seite an diesem hervorragenden und für die freie Forschung geborenen Geiste, dass er oft in einer einfachen Stilfrage zaghaft und unentschlossen, in religiösen Fragen dagegen von einer seltenen Kühnheit ist, der zwischen Bopp und Hegel schwankt, dass er einerseits von den Scrupeln des Gelehrten ängstlich zurückgehalten, andererseits von den Unbesonnenheiten der deutschen Exegese fortgerissen wird. Die Philologie entfernt ihn von den Hegel'schen Ideen a priori über die Entwicklung der Menschheit, und seine Philosophie der Religionen führt ihn wieder dahin zurück. Seine Philosophie der Sprache und seine ethnographischen Ansichten widersprechen sogar der Idee von der stufenweisen Entwicklung,[1]) aber die Geschichte der Dogmen führt ihn

zu ergänzen, lächerlich ist?« Wie kann noch von der positivistischen Genesis, deren Princip ihm Littré eingeprägt hat, die Rede sein, wenn »die Völker in ihren Instincten einen unvergänglichen und von allem Anbeginn her geschaffenen Typus besitzen, nach welchem sie gleich der Biene oder dem Biber ihre Sprachen, Religionen und politischen Gedanken bilden?«

[1]) »Die Sprachen entsteigen vollkommen dem menschlichen Geiste und wirken spontan: ein Keim ist gegeben, der potentiell Alles enthält, was das Ding eines Tages sein wird; nichts wird erschaffen, nichts hinzugefügt, Alles ist gegeben und gleichsam aufgehäuft. Die

wieder zu ihr zurück. Seine politische Individualität steht hoch über dieser Idee, aber seine religiöse Kritik ist ein Resultat — andere sagen ein Bodensatz — deutscher Wissenschaft. Soll ich hier von Renan's so bekannten Ideen über den Monotheismus sprechen, den er als das Erzeugniss eines beschränkten, trockenen und jeder Biegsamkeit baren Geistes betrachtet, von seiner ausgesprochenen Vorliebe für die indo-europäische Race, welche jedoch die Gleichgiltigkeit, ja die Verachtung für die lateinischen Völker nicht ausschliesst, von seiner Vorliebe für die Geschichte und die grossen historischen Verallgemeinerungen — soll ich hier jene These von dem ewigen Werden anführen, welche diesem veränderlichen Geiste eine so grosse Leichtigkeit verleiht, um die Dinge in ihrer wirren Verzweigung zu ergreifen — soll ich zu seiner moralischen Charakteristik seinen religiösen Dilettantismus, seinen Cultus der Kunst, den er als den einzig unendlichen erklärt, seine aristokratische Verachtung für die Menge, für die niederen Racen und für alle Enterbten des Gedankens hervorheben, kraft deren er keinen Grund für die Unsterblichkeit der Seele eines Papuaners findet, die er aber trotzdem mit der Göttlichkeit der menschlichen Gattung zu vereinbaren weiss. Kurz, Ernst Renan bildet in unserem Europa eine seltene und sonderbare Gestalt, in der sich die von

Racen sind bleibende Rahmen, Typen des menschlichen Lebens, die, einmal entstanden, nicht wieder vergehen, aber häufig von fremden Individuen ausgefüllt werden.«

Hegel geahnte und von ihm erzählte »Phänomenologie des Geistes« personificirt. Die mächtigere Strömung zieht ihn mit sich fort: er selber wird uns sagen, dass er gegen die Strömung ankämpfe; aber in der That folgt er ihr.

Doch der eigentliche Chorführer des französischen Hegelianismus, der diesen nicht, wie Saisset und Janet, von sich zurückgewiesen, oder nur aus der Ferne einige lose diplomatische Beziehungen mit ihm unterhalten hat, wie Renan — der sich vielmehr bei jedem Anlasse als dessen treuen Schüler und Verfechter erklärte und der dessen geschickter Dolmetsch ausserhalb Deutschlands wurde, ist Vera, den Frankreich nicht zu behalten verstand und der im neuen Königreiche Italien die für die Forschung nothwendige Freiheit gefunden hat, die ihm bei uns nicht gewährt wurde. Vera ist der reinste Repräsentant der Hegel'schen Ideen, den die Université de France je besass; und er bietet uns das eigenthümliche Schauspiel dar, dass ein Mann, der die an der Sorbonne gebotene philosophische Bildung genossen und im Eklekticismus grossgezogen wurde, sich freiwillig von seinen ersten Lehrern trennt und auf deren Gunst verzichtet, um offen und frei die neue Lehre zu verkünden, zu welcher er sich bekannt hat. Das ist ein Zeichen von seltener Geisteskühnheit und Gedankenfreiheit und in der That besitzt Vera, wenn man nach seiner plötzlich unterbrochenen philosophischen Laufbahn schliessen darf, Charakter und Energie in einem hohen Grade.

Man kann dem männlichen Freimuth, der seine Schriften durchweht und selbst dem Uebereifer, mit dem er seinen Meister gegen seine früheren Collegen vertheidigte, nur Achtung entgegenbringen. Vera hat das grosse und echt deutsche Verdienst für sich, selbst nicht vor dem Lächerlichen zurückzuschrecken, dem gesunden Menschenverstande Trotz zu bieten und ein Freund des Paradoxen zu sein. Er ruft mit einem etwas naiven, jedoch sehr aufrichtig empfundenen Stolze aus: »Wir Hegelianer haben von unserem Meister ein väterliches Erbgut überkommen« — und er vergass nur dabei, dass dieses Erbgut, soweit es hegelianisch ist, nicht ihnen allein gehöre, sondern schon lange in den allgemeinen Besitzstand der Intelligenz übergegangen sei.

Ebenso lehrte Vera, dass es ausserhalb des Hegelianismus für die Philosophie kein Heil gebe, als ob der Hegelianismus nicht selbst seine Rahmen hätte sprengen müssen, um, soweit er auf Wahrheit begründet war, in den Kreis des allgemeinen geistigen Lebens einzutreten. Hegel ist sein Gott und er (Vera) hält sich für dessen einzigen Propheten. Gereizt durch den Widerspruch, den er seitens zweier Collegen an der Pariser Universität gefunden, sah er die Welt schwarz und bildete sich ein, dass Hegel überall verkannt werde. Er glaubte daher, dass man dessen Banner kühn emporheben und für dessen Ehre eine Lanze brechen müsse. Dieser allzu grosse Eifer war jedoch nicht am rechten Platze; denn ich kenne ausserhalb des Kreises der Pro-

fessoren der Hegel'schen Philosophie Leute, welche sehr gut wissen, dass der Hegelianismus eine geistige That war, und die ganz ebenso wie Vera fühlen, dass das Princip des Werdens ein grosses Ding, wenn auch nicht alles sei. Man sollte daher auf diesen Ton des Eingeweihten und den Prophetenstil verzichten, wenn man uns von Hegel und dessen Logik, von seiner Philosophie des Geistes oder seiner Naturphilosophie spricht. Man sollte doch endlich diese Schulgewohnheiten aufgeben, welche die Philosophie ausschliesslich vom Standpunkte des Doctordiplomes betrachten, das doch nur eine Etikette und nichts weiter als das ist. Seitdem die Philosophie nicht mehr innerhalb des Rahmens der Universität eingeschlossen ist, drang sie in alle gebildeten Schichten der Bevölkerung ein. Es gibt heute in unseren Rechts- und medicinischen Akademien junge Leute, welche dem Lehrberuf ganz ferne stehen, und die an dem Leben des Geistes dasselbe Interesse nehmen, wie Diejenigen, deren Beruf es einst sein wird, sich mit dessen Geschichte speciell zu beschäftigen. Diese jungen Leute wissen, und Vera wusste es ebenso gut, dass die in Paris gelehrte Philosophie nicht die ganze Philosophie sei, dass es noch eine andere Philosophie gebe, welche aus Deutschland kommt und die einer reifen Frucht vergleichbar ist, welche ihren Saft ausfliessen lässt und ihren Kern der Erde zurückgibt.

Der Hegelianismus ist durchaus nicht ein neues Gebiet im menschlichen Geiste, er ist im Gegentheile

eine alte und längst eroberte Provinz; neu erscheint er uns nur deshalb, weil die an der Alma mater herrschende Unterrichtsmethode die Einführung der Hegel'schen Ideen in Frankreich erschwert und für die Ersten, die den Versuch gewagt haben, sogar verhängnissvoll gemacht hat. Vera war das Opfer dieses Verhängnisses: inde irae. Ich kenne Hegel, und wenn ich hier seine Philosophie ihres grossen Formelapparates entblösst in ihrem wahren Lichte und in ihren Hauptideen darstelle, so geschieht dies nicht, weil ich mir etwa nicht die Mühe gegeben habe, seine Logik und seine organische Chemie des Gedankens zu studiren und den grossen Process in seinem elementaren Zustande als Copie der Natur in ihrer dumpfen Gährung und im Kampfe gegen die tobenden Elemente zu erfassen. Nein; sondern ich that es, weil ich glaube es gebe Besseres zu thun, als diese peinliche Arbeit noch einmal mit grossen Unkosten nachzumachen und vor dem unbedeutendsten Bodensatze des Hegel'schen Gedankens das Knie zu beugen. Vera gleicht jenem Sucher des Steins der Weisen, der es dahin gebracht hatte, aus Kohle einen Diamanten zu machen. Ohne Zweifel kann mit grossen Kosten und ein wenig Geduld der Versuch noch einmal gemacht, mit Hilfe der neueren Methoden eine Zusammensetzung von Kohlenstoff und Sauerstoff erzeugt und daraus ein Diamantensplitter gewonnen werden. Aber glänzen darum die wirklichen Diamanten nicht herrlicher und kosten dabei weniger, ist das ferner ein Hinderungsgrund dafür,

dass die verschwenderische Natur ganze Haufen davon in den Bergwerken des Urals verborgen halte?

Das grosse Unrecht Vera's besteht darin, dass er dem Diamantensplitter, der in der Hegel'schen Philosophie unzweifelhaft enthalten ist, einen unendlichen Werth beilegte, ohne Rücksicht auf die Kosten des Verfahrens zu nehmen und ohne zu untersuchen, ob andere, viel einfachere Vorgänge nicht etwa zu demselben Ziele führten, kurz ob das Diamantenatom, das er uns vorhält, werth sei, was es gekostet habe. Auf jeden Fall ging der Meister durch das Verfahren eines Jüngers zu Grunde, denn Alles endigte mit dem Bankerott der Hegel'schen Philosophie. Das einzugestehen, sollte man den Muth besitzen; und das gestehen die Deutschen nunmehr selbst ein. Denn wenn auch die Idee des Werdens, angewandt auf die verschiedenen Sphären des Seins, des Wesens und der Idee, einige für Hegel und dessen Schüler vielleicht unerwartete Resultate ergab, so ist doch seine Ableitung der Kategorie des Werdens, welche auf der Identität des Seins und des Nichtseins beruht, falsch. Das ist eine Thatsache, die heute selbst von Denjenigen anerkannt wird, welche am meisten an der Verbreitung der Hegel'schen Ideen mitgearbeitet haben, eine Thatsache, die sogar von Rosenkranz zugegeben wird.[1]) Erkennt man diese Thatsache an? Das ist die erste Frage, auf die man antworten muss. Und wenn man sie anerkennt, fühlt man dann nicht, dass die Ausdehnung, die man diesem wirklichen Werden, das durch eine falsche Methode erzielt wurde, gegeben hat, früher oder später alle Hegel'schen Constructionen sprengen musste? Denn wenn man schliesslich nichts in der Bundeslade lässt, sondern Alles dem Werden als Beute hinwirft, selbst das Kant'sche Ding an sich, die Ideen Plato's, die ewigen Wahrheiten Descartes', die Attribute des heil. Thomas von Aquin, die Gottesnamen der Juden und des Maimonides — wenn alles Cosmogonie, Geschichte der Welt auf einander folgende Phasen und Evolutionen sein soll, so ist es klar, dass ein schrecklicher Umsturz den auf diese Weise jeder festen Grundlage und jedes Anhaltspunktes beraubten Gedanken bedroht. Und darin glaube ich Hegel besser oder doch in einem richtigeren Sinne zu erklären, als Vera. Es ist für mich durchaus nicht erwiesen, dass Hegel Alles in einem beständigen Werdeprocesse auflösen und dass er nicht wenigstens etwas ausserhalb des Werdens aufrecht erhalten wollte. Ich weiss wohl, dass sein System ihn mit sich fortgerissen, dass das Gesetz des Werdens verhängnissvoll ist und dass man im Pantheismus nicht stille stehen kann; aber man sollte doch wenigstens Denjenigen Dank wissen, welche die Philosophie auf diesem Abhange zurückzuhalten versuchen. Und wenn Vera, um dieses Gebrechen des Systems zu verhüllen, sagt, dass das Werden ebenso

[1]) Vera tritt dieser offenbaren und allgemein anerkannten Absurdität nicht nur nicht entgegen, was beweist, dass er das letzte Stadium der Hegel'schen Frage in Deutschland nicht kennt, sondern er wiederholt mit einem sonderbaren Applomb die alte These, ohne selbst zu ahnen, wie es scheint, dass sie absurd sei.

wenig die Bewegung, als die Logik die Natur sei, so vergisst er zunächst, dass Hegel unablässig von einer Bewegung der Idee spricht, über die sich Schelling schon vor Paul Janet lustig gemacht hat; und übrigens, woher hätte Hegel diese Idee des Werdens genommen, wenn nicht aus der des Entstehens und Sterbens (was Hegel selbst nicht leugnet), d. h. aus rein empirischen Bestimmungen und natürlichen Thatsachen, welche Vera nicht das Recht hatte, in die Logik einzuführen.

Auf diese Weise bewahrheitet sich durch ein deutliches Beispiel jenes historische Gesetz, von dem wir zu Beginne dieses Capitels sprachen und womit wir dasselbe abschliessen wollen. Zwei verschiedene Geistesformen stehen in unserem ohnehin bereits so bewegten XIX. Jahrhunderte auf dem Plane. Ist es der Racengeist oder sind es einfach die Gesetze der individuellen Entwicklung, welche jene Formen zum Ausdrucke bringen? Ich weiss es nicht, aber der Gegensatz besteht. Es herrscht ein Kriegszustand in Europa, und zwar nicht nur zwischen den Völkern und deren Königen, zwischen Tyrannei und Freiheit, er besteht vor Allem zwischen dem Spiritualismus und dessen Gegner. Es gibt heute in Frankreich Leute, welche im Eklecticismus zu ersticken glauben, die sich innerhalb der französischen Philosophie zu beengt fühlen und aus derselben um jeden Preis heraustreten wollen. Es scheint ihnen, dass die Zerstörungen und radicalen Verneinungen des vorigen Jahrhunderts nicht genügt hätten, um hinlänglich aufzuräumen und die Entwicklung der in dem menschlichen Bewusstsein schlummernden neuen Formen zu gestatten; sie glauben, dass der Skepticismus unter uns nur eine Oppositionslehre und das Freidenkerthum eine leichte Waffe war; sie glauben, dass mit dem Hegelianismus eine neue Phase in der Entwicklung des menschlichen Geistes anbrach, kurz, dass mit ihm eine unserem Jahrhundert ganz eigenthümliche Form des Geistes ihren Ursprung nahm. Die Anhänger dieser Strömung — und es sind dies im Allgemeinen die starken Geister — schätzen die Versuche der kleinen, die jener Strömung widerstehen, gering und halten sich ihres Sieges gewiss. Für sie gilt es als ein Zeichen der Stärke im Reiche des Geistes, dem Strome zu folgen; sie sagen uns einfach: »alle, welche suchen und finden, sind im Strome; sie schreiten nur durch ihn fort; stellen sie sich ihm entgegen, so werden sie in ihrem Gange aufgehalten; beschleunigen sie aber selbst die Strömung, so werden sie weiter getragen, als die anderen.« Sie sehen im Hegelianismus eine Renaissance, der ersten vergleichbar, wenn nicht gar ihr überlegen. Man kann nicht leugnen, dass diese Strömung die vorzüglichste speculative Strömung des menschlichen Geistes ausserhalb des Christenthums darstellt, dass alle Jene, welche in sie eintreten, unwiderstehlich durch eine und dieselbe Kraft gegen einen und denselben Abgrund, das Nichts, hingetrieben werden, und dass diese Strömung bereits die Literaturen, Philosophien und selbst Religionen, mit

Ausnahme einer, die noch widersteht und kämpft, mit sich fortgerissen hat. Alle Jene, welche sich innerhalb dieser Strömung befinden, nennen sie Licht, Wissenschaft, Kraft der Dinge, und sie ergötzen sich darin, wie in dem klarsten Wasser. Diejenigen, welche in der entgegengesetzten Strömung sind, sehen in jener nichts als Finsterniss, Zügellosigkeit der Geister, den thörichtesten und kindischesten Widersinn und die Absurdität, zur Basis des Wissens erhoben. Sie behaupten nicht ohne Grund, dass der Hegelianismus eine ganz eigenthümliche sophistische Form des Geistes sei, die keine Existenzberechtigung habe; dass dem Hegelianismus jene schöpferische Kraft fehle, an der die anderen Epochen so reich waren, denen man Unrecht thue, indem man sie überhaupt mit ihm auf dieselbe Stufe stelle; dass er, um seine Schwäche zu verbergen, jenes heftige und gemeine Mittel anwende, welches darin besteht, die Gegensätze aufzurütteln; dass dem Hegelianismus ebenso die Schönheit der Form als die Wahrheit des Grundes abgehe, trotz seiner anspruchsvollen Versuche, die Aesthetik zu erneuern; dass seine fortschreitende Logik und Metaphysik mit ihren drei Tacten vor einer gestrengen Prüfung nicht Stand halten könnten; dass seine so viel gerühmte Geschichte der Philosophie blos ein mittelmässiger Versuch, seine Philosophie der Geschichte ein gross angelegter, aber misslungener Plan und endlich, dass seine Philosophie der Religionen nur eine Lockspeise für die grosse Menge sei.

Das Gesagte gilt mehr von Hegel's System, als von dessen Ideen. Das System ist zerstört, aber die Ideen sind geblieben. Das XIX. Jahrhundert bekennt sich zur Lehre des Fortschrittes, welche Hegel's Philosophie allerdings fälschen konnte, indem sie dieselbe auf Alles und Jedes anwendete; aber die Kritik erschien, und sie wird in der Zukunft mit noch grösserem Nachdrucke erscheinen und die Spreu vom Weizen scheiden; sie wird die Lehren prüfen und zeigen, was für den Fortschritt empfänglich war und was ihn nicht vertrug, und wird so dem menschlichen Geiste zugleich eine Richtschnur geben und eine Schranke setzen.

SIEBENTES CAPITEL.

HEGEL ALS SCHRIFTSTELLER.

Buffon's Ausspruch: »Le style est l'homme même«, und derjenige Condillac's, dass die beste aller Philosophien eine richtig gebaute Sprache wäre, sind Axiome für uns Franzosen, finden aber mit nichten ihre Anwendung auf Hegel und die Deutschen überhaupt. Für ersteren und dessen Schüler bestehen die beste Philosophie und die erhabenste Rhetorik darin, »die Natur in uns denken zu lassen, uns in der Welt und die Welt in uns wiederzufinden,« kurz darin, uns »als blosses Echo und nicht als das Wort selbst« aufzufassen: vox per inane coacta. In der Fülle und Ueberschwenglichkeit der sogenannten prägnanten Ausdrücke, in einer kräftigen, aber schwerfälligen und schleppenden Redeweise, die reicher an Worten als an Ideen ist, in einer barbarischen Terminologie endlich, die unter dem Vorwande, die Form zu wahren, den Gedanken entstellt, glaubte Hegel die wahre philosophische Sprache zu finden.

Von diesem Gesichtspunkte aus verdient der Stil Hegel's als ein merkwürdiges Erzeugniss der deutschen Geistesarbeit eingehend studirt zu werden: wir finden da eine ganze Wunderlehre des Gedankens mit ihren Gesetzen und ihren bestimmten, unvermeidlichen Symptomen vor.

Die von Karl Rosenkranz aufgefundenen Tübinger Collegienhefte Hegel's weisen einen ziemlich reichen Wissensschatz und eine Art urwüchsiger Begeisterung auf: Hegel stand bereits unter dem Zauber der abstracten Idee. Unter dem Einflusse einer falschen schöpferischen Kraft schrieb er seine Gedanken in einem Zuge nieder und — was sehr charakteristisch ist — in seinen Manuscripten bemerkt man kaum ein Trennungszeichen oder ein umgeschriebenes Wort. Besonders sein Ausdruck in der Schilderung der elementaren Gedankenprocesse, denen die Natur oder der Geist unterworfen ist, vereinigt mit einer gewissen logischen Genauigkeit eine Art ursprünglicher Herbigkeit und ist der Harmonie vergleichbar, welche den Kampf des Gedankens und der Naturelemente, die das Chaos zu bemeistern suchen, nachzuahmen sich bemüht. Die Natur ist für ihn zuerst ein unentwirrbarer Knäuel, eine dichte Schmarotzerpflanzung ohne Luft und Licht, ein verworrenes Durcheinander riesenhafter, kaum noch im Entwurfe fertiger Formen. Der Geist dagegen, dem Aether vergleichbar, durchdringt nicht nur Alles sondern er ist das All selbst. Er schleicht sich in alle Poren der halbgeöffneten Natur ein und befruchtet

dieselbe: fulsere ignes connubiis. Der Aether ist nicht der lebende Gott selbst, sondern die erste Form seiner Realität und zwar als unendliche Elasticität, als innerer Gährungsprocess, als unendliche Unruhe des Nichtseins ebensowohl wie des Seins. Der Aether ist so das lebendige Symbol der philosophischen Sprache. Und diese ist nur der Ton, den der von der ersten menschlichen Stimme getroffene Aether wiedergibt. Seine Haupteigenschaft muss die Flüssigkeit sein: eine Elasticität, eine dumpfe Gährung, eine unendliche Unruhe, eine Bewegung, wie die des Pendels mit seinen regelmässigen Schwingungen.

Schon begreift sich der Charakter des Hegel'schen Verfahrens: er tritt in einen Kampf ein mit den elementaren Mächten der Natur und sucht dem Kiesel das in seinen Adern enthaltene Feuer zu entlocken; er durchdringt das Geheimniss der Naturkräfte; er raubt den göttlichen Funken; er fühlt die Welt in sich denken und sich in der Welt; er ist ein unendliches Gehirn und nichts als ein Gehirn, wo Alles widerhallt, sich entwickelt und klar wird: darin besteht seine Methode, seine grosse Kunst.

Der unpersönliche Stil ist gefunden: es ist die erhabene Gleichgiltigkeit, der höchste Grad der Weisheit, das höchste Resultat der Betrachtung, eine chemische Neutralisation aller widerstreitenden Elemente, eine Art Polarisation endlich, kraft welcher die Ideen sich spalten.

Diejenigen, welche behaupten, dass der Stil den Menschen charakterisire, verstehen nichts von der Philosophie. Die grosse Kunst und der grosse Stil ist die Natur selbst und nicht der Mensch. Die Natur ist es, welche in uns ihre Eindrücke eingräbt. Der Philosoph deckt nur diese geronnene Lava in unseren Gedanken wieder auf. Die zerstörten Welten, die erloschenen Vulcane, welche nicht mehr erdröhnen, aber noch immer ihren Rauch entsenden, bilden die Nahrung seiner Gedanken. Gleich dem alten Saturn über die Welten gebeugt, verliert sich der Philosoph in der Betrachtung des Unendlichen. Alsdann geht in ihm etwas dem Chaos vergleichbares vor und es bietet sich uns der auffallendste Gegensatz zu Michel Angelo's ordnendem Greise dar, der auf seinem wilden Laufe durch den Raum die Finsterniss von dem Lichte, das Leben vom Tode und das Sein vom Nichts abscheidet. Hier herrscht das Gegentheil, das wirrste Durcheinander: ein Toller wirft in seinem abenteuerlichen Laufe durch das Chaos von Neuem zusammen, was Gott getrennt hat, macht die Nacht zum Tage, das Licht zur Finsterniss. Aber bald darauf bemächtigt sich dieses unruhigen Geistes eine seltene Zerstörungswuth, ein Aufwachen innerer, scheinbar lebendiger Kräfte, ein nur Nichtiges schaffendes, scheinbar schöpferisches Vermögen, welches in seiner wilden Begeisterung jeder Laune die Zügel schiessen lässt. Hegel wird uns sagen, dass seine Philosophie eine speculative Vertiefung des Thatsächlichen sei.

Aber er geht darüber hinaus oder besser gesagt, sein logisches Verfahren reisst ihn darüber hinaus mit sich fort. Die in so stürmischer Hast erfassten Thatsachen mengen sich wie in einem Schmelztiegel. Unter dem Schauer der Empfängniss und der Gluth der Hypothesen geräth Alles ins Wanken. Die Ideen arten in Hallucinationen aus und verlieren ihre Festigkeit: die Dinge gleichen Träumen und der Traum der Wirklichkeit; die Welt, die uns in einem metaphysischen Albdrucke erscheint, gleicht selbst einem Albdrucke.

Trotzdem kann man Hegeln eine eigenthümliche prophetische Kraft nicht absprechen, die ihm a priori das Geheimniss der alexandrinischen Schule enthüllt und die sich über den Mysticismus Jacob Böhme's, des »philosophus teutonicus«, lustig macht. Er sieht die Dinge in ihrer Gruppirung und in ihrem Zusammenhange; er versteht es, die zerstreuten Glieder einer Reihe wieder zu vereinigen; die Welten liegen vor ihm ausgebreitet da; er sieht das Ganze, er fühlt die Kräfte, die es bilden, und er erzeugt es, dank seinem Verfahren, von Neuem. Unfähig, den Zusammenhang der Dinge, wie er sich ihm darstellt, malerisch zu schildern — denn er hat nichts vom Maler an sich — ist er dennoch fähig, ihn kraft einer sehr Wenigen gegebenen Ideenconcentration vollkommen zu ergreifen und zu verstehen. Alles in Allem ist sein Verfahren, welches die Nachahmung der Natur selber und das Gesetz der Geschichte ist, das einzige, durch welches wir in die Natur eindringen und die

Geschichte verstehen können. Es besteht darin, dass es das Object mit seinen constitutiven Kräften in uns von Neuem erzeugt, es durch Gegensätze belebt, in eine höhere Totalität zusammenfasst, um es in eine höchste Harmonie endgiltig zu vereinigen. Nur ist das Object hier das Nichts, ein Abriss dieses Abgrundes und das Resultat ein wirres Durcheinander von Widersprüchen.

Um aus diesen Elementen eine Wissenschaft des menschlichen Geistes zu bilden, muss man nicht nur die Logik selbst, sondern auch die Sprache der Logik erneuern. Das heisst, nach Hegel, die Bewegung und das Leben, oder besser gesagt, die Leere und den Schwulst in die Sprache der Philosophie einführen. Dieses Verfahren besteht darin, dass man die abstractesten Begriffe galvanisirt, ihnen ein Scheinleben verleiht, und mit ihnen vor unseren Augen wie mit Substanzen operirt, mit denen die Chemie sich beschäftigt. Hegel schuf sich auf diese Weise eine Art wissenschaftlicher Sprache, deren Elemente er den mannigfaltigsten Wissenszweigen entlehnt, ein wahres geistiges Babel, ein neues Wunder der Sprachenverwirrung. Er verarbeitet Bücher über Physik und Chemie zu seinem Zweck: Burdach's Physiologie, Schulze's Leben der Pflanzen, Ampère's Werk über die magnetischen Ströme etc.: Alles ist ihm Wissenschaft des Geistes. Die chemischen Begriffe und die neuen Resultate der Physiologie oder der Wissenschaft vom Leben und der organischen Welt finden durch ihn zugleich mit

den Terminis der Kunst und der Metaphysik Eingang in dieselbe.

Bald jedoch nimmt mit einem Male die Einbildungskraft alle ihre Rechte wieder in Anspruch: und aus der Verbindung dieser fremdartigen Elemente entsteht eine fantastische Philosophie, welche etwas vom Drama und der Tragödie an sich hat. Uebertriebene Metaphern lassen mit einem Scheine von Körperlichkeit grandiose Träume an unseren Augen vorüberziehen: die Ungeheuerlichkeit der Nacht, wo die menschlichen Phantome sich erheben, um bald wieder zu verschwinden; das Verhängnissvolle des Verbrechens, wodurch dieses, einmal begangen, an der Kette der Dinge wie ein eiserner Ring befestigt bleibt; der geheime Zug, welcher alle diese wogenden Massen gegen ein unbekanntes und unvermeidliches Ziel hintreibt: endlich erscheinen die grossen hellenischen Ideen und Formen auf diesem schwarzen Grunde der modernen Scholastik wieder und laden uns zu lieblichen Träumen ein. Neue Gesichtskreise eröffnen sich vor dem erstaunten Leser, der zwischen dem Unbehagen, nicht Alles zu verstehen und der Bewunderung für das Verstandene hin und her schwankt. Das ist die grosse »Melodie« des Urwalds. Aber Beethoven allein stehen Tonsätze zu Gebote, deren jeder eine ganze Welt in sich schliesst.

Alsbald macht die Dialektik ihre Rechte wieder geltend und erscheint mit ihrem Hofstaate von metaphysischen Wesen, dem »Sein an sich«, dem »Sein für sich« und dem »Sein an und für sich«. Das ist schon reine Algebra: Gleichungen mit mehreren Unbekannten und ganze Seiten voll von durch + oder — verbundenen Chiffern.

Und in der That: ich kenne keine ermüdendere Lectüre, als die eines Hegel'schen Werkes. Die »Phänomenologie« gilt in Deutschland für sein schönstes Buch. Niemals, sagt Rosenkranz, hat Hegel künstlerischer und in einer edleren und von fremden Einflüssen vollkommener freien Sprache geschaffen, als in dem genannten Werke. Man bewundert in diesem vorzüglich, und nicht immer mit Unrecht, die Lebhaftigkeit in der Methode und die lebendige Dialektik, welche die Formen der Erkenntniss anwendet, indem sie dieselben umformt; ferner die strenge Genauigkeit des Ausdruckes, welche die Bildlichkeit nicht ausschliesst, und uns die schwierigsten Gegenstände unter neuen, originellen Formen darstellt, und endlich die Symbolik ästhetischer Vorstellungen, welche historische Persönlichkeiten nur als classische Personificationen der Ereignisse oder einer Idee erscheinen lässt. So zeigt sich uns Antigone in ihrer berühmten Beschreibung des göttlichen und menschlichen Gesetzes, so das Mittelalter mit seiner Hierarchie und seinen Mysterien des Leidens in der Geschichte des unglücklichen Bewusstseins, so endlich in jener idealen Schilderung, welche er von »Rameaus Neffen« entworfen hat, die für die Fronde schwärmende gottlose Gesellschaft des XVIII. Jahrhunderts. Es ist nur Eines zu bedauern: dass das Buch unlesbar ist und dass

jene so gerühmten Stellen, welche ein eigenthümliches Gemisch von Pathos und Dialektik darstellen, aus dem fortlaufenden Texte nicht nachdrücklicher sich herausheben. Wenn man das Buch zur Hand nimmt, so lässt man es aus Müdigkeit und Langeweile nach einigen Stunden wieder fallen, für immer von der Lust geheilt, die Prosa Hegel's zu lesen. Die Sphinx konnte nicht dunkler sein.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass zur Entzifferung Hegel's vor Allem ein eigenes Hegelianisches Wörterbuch nothwendig ist. Bald sind für Hegel die Worte abstracte metaphysische Chiffern; bald entschleiern sie sich und lassen jenseits des engen Gesichtskreises des Wortes den grossen, mystischen, übernatürlichen und esoterischen Hintergrund durchscheinen, welchen der Laie nicht erfasst; bald wird die Satzperiode, deren Bewegung durch den plumpen Formelapparat erschwert wird, plötzlich unterbrochen; bald zieht sie sich in langen Spiralen hin und windet sich wie der Convolvulus.

Die Ausdrücke: unendlich, allgemein, besondere Bestimmung, Verneinung erhalten eine neue Bedeutung oder gehen in der Unbestimmtheit der auf heit endigenden Substantive verloren. Die Bestimmung wird Bestimmtheit u. s. f. Hegel missbraucht die Flexionen und entwickelt den Mechanismus der mit Präpositionen zusammengesetzten Verben. Seitdem er gesprochen und geschrieben hat, sagt man, dass das Deutsche das Sanskrit Europas sei. Dank einem einzig dastehenden Privileg hat bei ihm jedes Wort zwei, oft einander entgegengesetzte Bedeutungen und man muss dieser unendlichen Biegsamkeit, deren Formel das doppelsinnige, zugleich Vernichten und Erhalten in sich schliessende Verbum: »aufheben« zu sein scheint, volle Gerechtigkeit widerfahren lassen.

Hegel's angebliche, wissenschaftliche Sprache ist nichts als ein fortlaufendes Missverständniss. Dieser Mann hat sein Leben mit einer Art geistiger Chemie zugebracht: mit der Auflösung der Illusionen des Besonderen, mit der Aufhebung der Gegensätze und der Analyse der philosophischen Substanz. Man merkt es an seiner Sprache: in der Metaphysik spricht er die des Berzelius: ein Abstractum ist für ihn etwas Leeres und Unvollkommenes, das Concrete allein ist vollkommen. Auf rein intellectuellem Gebiete ist von Geburts- und Todesfällen die Rede, wie in den Registern einer Stadtgemeinde, von Anziehung und Abstossung, wie in einem Buche, das über Physik handelt. Er spricht von einer logischen Substanz, die bis dahin unseren Kolben und Destillirgefässen unbekannt war, mit der er jedoch operirt, wie ein anderer mit Sauerstoff oder Kohlensäure, einer Substanz, welche lebt und sich in uns und in den Dingen regt, und diese Substanz ist die Idee! Das Mass, τὸ μέτρον, die abstracteste unter den Quintessenzen, wird Gott und setzt als solches Grenzen allen Dingen, dem Festlande und den Meeren, den Flüssen und Bergen, als wahrer Nebenbuhler Jehovah's. Aber das ist auch das grosse Gesetz der Chemie und so sehen wir Hegeln ohne

Zwischenstufe vom Gotte der Juden und der antiken Nemesis zur Theorie der Wahlverwandtschaften und Aequivalente übergehen. Noch schlimmer steht es, wenn man zur Wissenschaft von der Wesenheit, der zweiten Stufe dieser geistigen Chemie, gelangt. Die Wesenheit ist das caput mortuum der Abstraction. Hier werden auf dem Gebiete der Reflexion Ausdrücke gebraucht, die dehnbar sind wie die Flüssigkeiten. Die Polarität, eine physikalische Entdeckung, die Elektrodynamik, das Oersted'sche Gesetz der magnetischen Ströme liefern unserem Philosophen drei Viertheile für seine Wissenschaft des menschlichen Geistes.

Und als ob es ihm nicht genügte, sich einer solchen Sprache zu bedienen und sie für seinen willkürlichen Gebrauch geschmeidig zu machen, so will er dieselbe noch überdies in festgebundene Rahmen und bestimmte Formeln einschliessen, welche, so weit sie auch seien, die Substanz einer Welt nicht zu fassen vermögen. Die Substanz der Dinge sprengt den Rahmen, zerbricht die Form und triumphirt über alle Formeln. Aber gerade das ist der Angelpunkt des ganzen Verfahrens; auf diese Weise steigt man, allerdings auf bleierner Sohle, von Negation zu Negation zum Absoluten empor. Carlyle würde Hegeln einen unglückseligen Wortzermalmer und den grössten Wolkensammler seit den Wolken des Aristophanes nennen!

Doch die freilich oft ganz barbarische Terminologie ist noch nicht dasjenige, was ich Hegeln am meisten

vorwerfen möchte. Hören wir die tiefsinnigsten Gründe, mit welchen er dieselbe zu rechtfertigen sucht:

»Um die Idee festzustellen,« sagt Hegel, »gibt es ein Mittel, das zwar den erwünschten Zweck erfüllt, aber gefährlicher werden kann, als der Mangel selbst an Worten, um diesen Zweck auszudrücken, nämlich die philosophische Terminologie, welche Worte schmiedet, die sie fremden Sprachen, dem Griechischen und Lateinischen, entlehnt hat. Nur ein grosses Volk vermag Alles in seiner Sprache zu sagen. Die Ideen, welche wir mit Hilfe fremder Worte bezeichnen, haben ein fremdes Aussehen, und scheinen uns nicht anzugehören. Die Elemente der Dinge scheinen uns nicht mehr die gegenwärtigen Begriffe zu sein, unter denen wir zu leben gewohnt sind. Die Worte: Sein, Nichtsein, Schöpfung, Grösse, sind reine Wesen, mit denen wir zu leben gewohnt sind. Diese Formen erscheinen uns nicht würdig, die Idee des Absoluten auszudrücken: ein fremder Ausdruck erscheint uns hiefür passender, weil das Absolute, das übernatürliche Wesen selbst etwas Fremdartiges für uns ist. Was jedoch durch sich selbst ist, soll für uns nicht jene fremdartige Physiognomie besitzen und wir dürfen es nicht durch eine entlehnte Terminologie ausdrücken; aber dessen sollen wir sicher sein, dass der Geist in uns lebt und dass er durch die Worte unserer Nationalsprache ausgedrückt werden kann. Im Gespräche fassen wir ihn in concreten Ausdrücken zusammen, z. B. der Baum ist grün, ein Satz, der unsere Gedanken an die Be-

zeichnungen Baum und Grün-Sein fesselt. Im gewöhnlichen Leben denken wir nicht an das reine Sein, wie es der Philosoph macht, wir betrachten blos die Art und Weise, gegenwärtig zu sein. Ich will nicht jedweden Gebrauch einer fremden Terminologie ausgeschlossen wissen: eine solche wird nothwendig, wenn wir in unserer Sprache keine Worte finden, um den Sinn eines Begriffes vollkommen auszudrücken. Wir haben nicht die Gewohnheit, unserer Sprache Gewalt anzuthun und neue Worte mittelst der alten zu schaffen; unser Gedanke lässt sich nicht immer geziemend in unserer Sprache ausdrücken; aber die fremde Terminologie, unnütz oder an ungehörigem Platze angewendet, wird ein Uebel, weil sie Begriffe, welche die Bewegung und das Leben des Geistes sind, als etwas Unveränderliches und Bestimmtes hinstellt. So wird die Philosophie ein leerer Formalismus ohne wirkliche Tiefe, und höchstens dazu gut, die Unwissenden zu täuschen: denn nichts ist leichter, als sich desselben zu bemächtigen, und ich kann mir, einmal im Besitze des Werkzeuges, erlauben, die lächerlichsten Dinge zu sagen, vorausgesetzt, dass ich den Muth habe, vor dem Publicum eine Sprache zu sprechen, welche es nicht versteht.«

Auf dem vortrefflichen und richtigen Wege, den er hier eingeschlagen, kann er Schellingen nicht sein Kauderwälsch und seine hochtrabende und schwülstige Rhetorik, wie er sie einmal nennt, verzeihen.[1])

[1]) Vergl. Heinrich Heine, Reisebilder (Die Stadt Lucca, Cap. 2): »Nichts in der Welt will rückwärts gehen, sagte mir ein alter Eidechs,

Schelling's weiche Zwitterpoesie, seine Naivetät, welche an Unverschämtheit grenzt, sein Galimatias endlich, finden in Hegeln einen unerbittlichen Richter. Als genauer Kenner seiner tiefsten Geheimnisse zersetzt

Alles strebt vorwärts, und am Ende wird ein grosses Naturavancement stattfinden. Die Steine werden Pflanzen, die Pflanzen werden Thiere, die Thiere werden Menschen, und die Menschen werden Götter werden. — Aber, rief ich, was soll aus diesen guten Leuten, aus den armen, alten Göttern werden? Das wird sich finden, lieber Freund, antwortete Jener; wahrscheinlich danken sie ab, oder werden auf irgend eine Art in den Ruhestand versetzt. — Ich habe von meinem hieroglyphenhäutigen Naturphilosophen noch manch' anderes Geheimniss erfahren; aber ich gab mein Ehrenwort, nichts zu enthüllen. Ich weiss jetzt mehr als Schelling und Hegel. — Was halten Sie von diesen Beiden? frug mich der alte Eidechs mit einem höhnischen Lächeln, als ich mal diese Namen gegen ihn erwähnte. — Wenn man bedenkt, dass sie blosse Menschen und keine Eidechsen sind, so muss man über das Wissen dieser Leute sehr erstaunen. Im Grunde lehren sie eine und dieselbe Lehre, die Ihnen wohlbekannte Identitätsphilosophie, nur in der Darstellungsart unterscheiden sie sich. Wenn Hegel die Grundlage seiner Philosophie aufstellt, so glaubt man jene hübschen Figuren zu sehen, die ein geschickter Schulmeister durch eine künstliche Zusammenstellung von allerlei Zahlen zu bilden weiss, dergestalt, dass ein gewöhnlicher Beschauer nur das Oberflächliche, nur das Häuschen oder Schiffchen oder absolute Soldätchen sieht, das aus jenen Zahlen formirt ist, während ein denkender Schulknabe in der Figur selbst vielmehr die Auflösung eines tiefen Rechenexempels erkennen kann. Die Darstellungen Schelling's gleichen mehr jenen indischen Thierbildern, die aus allerlei anderen Thieren, Schlangen, Vögeln, Elephanten und dergleichen lebendigen Ingredienzen durch abenteuerliche Verschlingungen zusammengesetzt sind. Diese Darstellungsart ist viel anmuthiger, heiterer, pulsirend wärmer, Alles darin lebt, statt dass die abstracten Hegel'schen Chiffern uns so grau, so kalt und todt anstarren.« Das ist derselbe Heine, der in seiner »Lutetia« an die sprichwörtlich gewordene Klarheit des Stiles Thiers' appellirt, um ihm die dunkle Philosophie seiner beiden Landsleute zu erklären.

er erbarmungslos den Mechanismus dieses Stiles, welcher die vorgeblichen Freunde der Natur zu täuschen verstanden hat, legt er jene tiefe Leere, welche durch die Substanz des Gedankens nicht ausgefüllt wird, und jene hochtrabende Logik mit ihren ellenlangen Worten bloss: ampullas et sesquipedalia verba. Das Verfahren, dessen sich der Verfasser der Naturphilosophie bedient, wird mit Meisterhand geschildert. Man wird mir nicht imponiren, ruft Hegel aus, wenn man behaupten will, dass hinter diesen mehr als hundert Pfund schweren Worten ein tiefer Gedanke sich verberge; es ist interessant, das naive Staunen zu beobachten, in welches diese Kraftsprünge den unwissenden Laien versetzen. In der That braucht man eine halbe Stunde, um sich in diesem leeren Formalismus zurecht zu finden. Dieser besteht einfach darin, dass man, anstatt zu sagen, dass ein Ding lang oder breit sei, dieses Urtheil zerlegt und ihm sein physikalisches Aequivalent unterschiebt, indem man sagt: »dieses Ding dehnt sich in der Länge oder in der Breite aus; im ersteren Falle ist dies die Wirkung des Magnetismus, im zweiten der Elektricität.« Man sagt ferner nicht von einem Ding, dass es ein Körper ist sondern, dass es drei Ausdehnungen hat. Um zu bezeichnen, dass ein Körper eckig ist, spricht man von dem Pole der Zusammenziehung. Ein langer Fisch steht unter dem Einflusse der Gesetze des Magnetismus. Nichts ist lächerlicher. Dieses Zurschautragen der Wissenschaft mahnt uns, »der schwülstigen Sprache dieser neuen Art von Pretieusen zu misstrauen.«

So Hegel. Aber er, der Schelling seine poetischen Formeln und hochtrabenden Metaphern vorwirft, erlaubt sich selbst deren gar sonderbare. Ohne hier von der Idee des Absoluten zu sprechen, welche er die Nacht des göttlichen Geheimnisses nennt, zu geschweigen von jenen Theophanien, mit denen er einen solchen Missbrauch treibt, und von jenen Begriffen, welche das Bedürfniss fühlen, nach aussen zu blicken, und ohne hier eine gewisse Idee zu erwähnen, welche sich ihren Körper selber schafft — ich schlage einfach seine Naturphilosophie auf und finde da Metalle, welche Gerinnungen des Lichtes sind; Krystalle, welche die unruhige Thätigkeit des zur Ruhe gelangten Magnetismus an den Tag legen; finde Witze sehr zweifelhafter Natur, wie, dass die Galle der Zorn des Organismus sei und den Witz von den egoistischen Sonnen und Sternen — die nichts Anderes als ein Hautaussatz des Himmelsgewölbes sind!

Rühme man noch, so viel man wolle, Hegel's Tendenzen, welche ja im Ganzen richtig und für die deutsche Literatur heilsam waren. Ich weiss wohl, dass Hegel durchaus nicht alle Irrthümer der Romantik getheilt hat. Die Geschmacklosigkeit der Romantik eines Heinrich v. Kleist wurde von ihm mit gutem Rechte den Kritikern seiner Schule denuncirt. Das Princip der Ironie,

dieses bedenkliche Anlehen, welches Friedrich v. Schlegel bei der Fichte'schen Philosophie gemacht und welches sowohl in der Literatur wie auf dem Gebiete der Moral so viele sonderbare Soloecismen hervorgebracht hat, fand keinen ausgesprocheneren Feind als Hegel. In seinen Vorlesungen hob er mit besonderem Nachdruck dessen Missbrauch und dessen Mängel hervor: das Sinken der moralischen Individualität, den Mangel an einem bestimmten Ziele, die Plattheit und Unbedeutendheit der Charaktere, wofür seiner Zeit der Prinz von Homburg und das Käthchen von Heilbronn traurige Beispiele lieferten. Der weichliche und schlaffe Spiritualismus Tieck's und Novalis' entging Hegel's strenger Kritik nicht und man könnte von diesem Gesichtspunkte aus in Hegel den Vater der seitdem freilich ungebührlich entwickelten realistischen Tendenz erblicken, welche bezüglich dessen, was Gutes an ihr ist, bis zur Philosophie Hegel's zurückgeführt werden kann. Seine Aesthetik ist, wie ich gerne zugebe, kein gewöhnliches Werk.

Aber Hegel ist darum um so schuldiger, einer Mode des Geistes geopfert zu haben, die er im Grunde der Seele verwarf. Er wusste sehr wohl, woran er sich hinsichtlich dieser Naturphilosophien, welche dem gelehrten Publicum Deutschlands und Frankreichs Sand in die Augen streuten und hinsichtlich ihrer natürlichen Consequenz, der falschen Romantik, zu halten hatte. In dieser Richtung ging er einmal, aus reinem Widerspruchsgeist

gegen Schelling, so weit, dass er sich den Vorwurf zuzog, die Naturpoesie zu verkennen, und dass er in der That eine gewisse Geringschätzung für diese an den Tag legte. Die Natur mag sein, was sie wolle, sagte er; nur der Geist, als Charakter betrachtet, kann auf eine wirkliche Individualität Anspruch erheben; die Form des Geistes, in Bezug auf die Natur wesentlich negativ, verachtet diese als ihr zweites Ich und diese Verachtung entfernt und befreit den Geist von der Natur. Das Individuum ist um so freier und steht um so erhabener da, je grösser seine Verachtung für die Natur ist. Und später, als er wahrnahm, dass man diese Worte als den Ausfluss einer nur theoretischen, nicht einer wirklichen Verachtung auffasste, that er den ergänzenden Ausspruch: »Die moralische Individualität geht aus der Natur hervor; die Natur ist für sie nur ein Werkzeug.« Ein vortreffliches Wort, das man immer citiren sollte. Aber warum schreibt er dann und hält Vorlesungen über die Philosophie der Natur im Stile Schelling's und treibt die Verkehrtheit noch weiter als dieser selbst? Wenn Schelling, der trotz Allem ein grosser Künstler bleibt, manchmal diese kurzen, zweideutigen und widersinnigen Ausdrücke missbraucht, welche weit mehr zu sagen scheinen, als sie wirklich sagen, so lässt Hegel seinerseits bis zum Ueberdrusse eine strebsame Jugend seine masslosen Phrasen herabwürgen, die gar nichts besagen wollen. Später folgte er allerdings einer besseren Eingebung und corrigirte diese närrischen Uebertreibungen, aber abgesehen

davon, dass er es sehr spät that, und dass es besser gewesen wäre, mit gutem Beispiele voranzugehen, so fragen wir, ob seine ästhetische Theorie immer unverwerflich und sein Geschmack immer rein gewesen sei?

Hegel bekämpfte vorzugsweise drei Richtungen, als für die Literatur und Philosophie verhängnissvoll: den Romanticismus, den Mysticismus und den Spiritualismus. Er hätte in seiner Kritik Recht behalten, wenn er diese Tendenzen mit einem Worte charakterisirt und etwa gesagt hätte: den falschen Romanticismus und den falschen Mysticismus. Ich kenne in Bezug auf die Diction nichts Kräftigeres als Hegel's Kritik des Schelling'schen Mysticismus, der von dem Enthusiasmus von der Extase eine Erkenntniss nach Art eines sechsten Sinnes verlangt, welche das Sein unter der Form sinnlicher Vorstellungen zu erfassen suche, und der mittelst solcher in das Sein der Dinge eindringen, sie begreifen und beherrschen will. Ebenso gerne gestehe ich ein, dass Hegel Recht hatte, Deutschland vor einem gewissen vagen Spiritualismus, der sich in unfruchtbaren Abstractionen verliert, und vor den Gefahren derartiger Entartung zu warnen.

Der Zustand der Hegel'schen Schule ist heute derart beschaffen, dass wir deren Absichten vollkommen genau kennen. Was fanden wir seither, von Berlin bis nach München, in den philosophischen Werken und sonst anderswo? Nichts als hohle Formen, thörichte Symmetrien, gelehrte Trichotomien und eintönige Tiraden, Masken, unter denen kein Körper lebt und athmet, Leichname grosser Phrasen, aus denen der Geist sich zurückgezogen, oder vielleicht besser, wo er gar nie gewohnt hat, eine durchgehende Vermengung der Gattungen, einen schwerfälligen Stil, der die Nichtigkeit des Grundes verbergen soll, bei Einigen einen Cynismus, der die Stelle der Originalität vertritt, endlich eine bizarre Ohnmacht, welche ihre Narrenkappe schwingt und mit ihren Schellen schüttelt und — in einem Winkel des Gemäldes einige Melancholiker, welche für mich das Aussehen von Hohlköpfen haben. Das ist das Schauspiel, welches uns Deutschland in diesen Hegeljahren darbietet, deren Spuren sich von Tag zu Tag mehr verwischen und welche bald für uns eine blosse Erinnerung sein werden.

Wie man erwarten durfte, machte Hegel gerade durch seine Fehler Schule. Man könnte ein unveränderliches und unfehlbares Recept aufstellen, nach welchem alle jene Bücher der Hegel'schen Philosophie geschrieben wurden, mit denen Deutschland seinerzeit überschwemmt worden ist. Es ist sehr einfach: um die Leere des Gedankens auszufüllen, die Seichtigkeit des Grundes zu verbergen und die Mittelmässigkeit der Form zu verdecken, hülle man sich in endlose Perioden, schaffe man neue Worte, gebe man sich den Anschein einer seichten Tiefe, kleide man die trivialsten Ideen in ein herrliches Gewand und sage die gewöhnlichsten Dinge in einem gesuchten und schwülstigen Stile.

Bis dahin galt es als die höchste Regel, zu schreiben wie man denkt. Weg damit! Dieser Grundsatz ist gut für die Cartesianer. Die Hegelianer fangen die Sache anders an. Sie schwitzen Blut, um sich den Anschein gelehrter Tiefe zu geben; aber zur gerechten Strafe für ihren Stolz beweisen gerade die Bemühungen, die sie verwenden, um ein Trugbild des Geistes hervorzubringen, den Mangel an wahrer Gründlichkeit. Um diese schmerzlich gefühlte Leere des Gedankens zu verbergen, gibt es kein Opfer, das sie sich nicht auferlegten, kein künstliches Mittel, keine List, zu der sie nicht ihre Zuflucht nähmen. Sie schaffen sich einen imposanten Apparat aus alten Formeln, zusammengesetzten Wörtern, fremdartigen Arabesken und unmöglichen Perioden. In der Absicht, das gutmüthige Publicum zu täuschen, ändern sie, um ihr Ziel zu erreichen, von Zeit zu Zeit ihr Verfahren ab, wie man auf dem Theater die Maske wechselt, um sich unkenntlich zu machen. Die Thörichten und Naiven nähern sich, betrachten die Maske und lassen sich fangen; bald darauf jedoch entdecken sie die List, erkennen den Betrug und machen sich darüber lustig. Die List ist bekannt und abgenützt. Sie besteht, wie gesagt, darin, in einer dunkeln, unverständlichen Sprache zu schreiben, sich zu erheben und dem gaffenden Publicum zuzurufen: »Du siehst wohl! Ich bin ein Abgrund des Wissens, denn Du verstehst nichts davon!« Man beginnt, sie auszuzischen, aber nichtsdestoweniger sieht man manch' arme Teufel von Schriftstellern, die mit ihren Mitteln zu Ende sind, bald ihre spitzfindige Dialektik mühsam auf dem lärmenden Webstuhle Hegel's weben, bald dithyrambischen Stil anwenden, als ob sie plötzlich begeistert worden wären. Doch schon auf der nächsten Seite machen sie sich mit einer übel angebrachten Gelehrsamkeit und einem unerträglichen Pedantismus breit und zeigen sich noch weitschweifiger als ihr Meister — was gewiss nicht wenig besagen will. Verlange man doch nicht von ihnen, dass sie sprechen, wie Alle sprechen. Von Naivetät kann hier keine Rede sein und man hat gute Lust, ihnen zuzurufen, wie Falstaff dem Pistol: »Sprich, was Du zu sagen hast, in der Sprache des irdischen Menschen!« Aber Hegel lehrte seine Schüler, gestützt auf die Autorität Homer's, dass die Dinge zwei Namen hätten, einen in der Sprache der Götter, einen anderen in der des Menschen, und sie bildeten sich ein — die »Lumpe«, sagt Schopenhauer — dass sie die Sprache der Götter redeten.

Nichts beweist besser die Gedankenleere in diesen abgestorbenen Geistern, als ihre Furcht vor dem Gebrauche kräftiger, prägnanter Wörter. Es gelang ihnen fast, dieselben aus der Sprache zu verbannen. Die deutsche Sprache, diese Sprache der alten Germanen, welche sie entehrten, besitzt kräftige Worte, welche die Hegelianer aus dem Wörterbuche gestrichen haben. Sie gebrauchen stets das abstracte Wort mit der schwankenden und flüchtigen Nuance anstatt des kräftigen, con-

creten Wortes, das zu den Sinnen spricht und den Gedanken in ausdrucksvoller Form unseren Augen vorführt. Wenn man nicht Acht gibt, so werden sie noch die Sprache um ihre unvermeidlichen Mechanismen bringen, um sie durch unnütze zu ersetzen.

Ebenso empfängt man beim Lesen dieser matten Prosa nicht den Eindruck einer Idee, man fühlt nicht sein Wissen vergrössert, noch seinen Geist gestärkt und man denkt da unwillkürlich an das arabische Sprichwort: »Ich höre wohl das Rad der Mühle, aber ich sehe nicht das Mehl.« Man muss sich mit einer mageren Kost zufriedengeben, mit leeren Phrasen, wie: »die Welt ist die Existenz des Unendlichen im Endlichen«, oder: »der Geist ist der Reflex des Unendlichen im Endlichen« etc. Wo wollte man auch bei diesen Philosophen lebensvolle Anschauungen, vornehme Gedanken und eine klare Anschauung von der Welt und den Dingen finden? Sie haben nichts von dem wahren Denker an sich; sie schöpfen Alles von Aussen. Man ist in beständiger Furcht, dass in diesen leeren Köpfen jene fremdartigen, unvollkommenen und matten Gedanken sich in leere Phrasen und Worte auflösen. Ein Nadelstich genügt, um diese von Wind geschwollenen Schläuche zu leeren.

Und gerade das hat ein thörichtes Publicum lange bewundert, indem es sich an das Dichterwort hielt:

Omnia enim stolidi magis admirantur amantque
Inversis quae sub verbis latitantia cernunt.

Eine naive und unüberlegte Jugend glaubte, dass die Philosophie wirklich in diesem Abracadabra bestehe. So wuchs eine Generation von Schwachköpfen heran, Gehirne, arm an Gedanken, aber reich an leeren Worten, aufgeblasen von Stolz, mit einem beschränkten Gesichtskreis, Eunuchen des Geistes und der Urtheilskraft. Diese Thoren hörten so lange ihre eiteln Meister in allen Tonarten wiederholen, dass sie die Höhen erreicht haben, von denen sie Kant mit Mitleid betrachten könnten, dass sie es schliesslich glaubten. Der alte Kant, dessen Schuhriemen aufzulösen Hegel nicht werth war, wurde vernachlässigt und verachtet. Nach und nach verschwand die Generation, die ihn studirt hatte, die beschämendste Unkenntniss der Kantischen Philosophie machte sich in den Büchern, in den Zeitschriften und den Universitätsvorlesungen breit; und man sah eine Generation von Riesen durch Zwerge ersetzt, welche in ihrer Unfähigkeit, Kanten seine Methode und seinen Geist zu entlehnen, bestrebt waren, ihm wenigstens den Schein seines Verfahrens heimlich zu entreissen, wie Kinder, welche mit dem Stocke und dem Hute ihres Vaters spielen. Was braucht man sich demnach zu wundern, wenn die stets gläubige Jugend geglaubt hat, was man ihr von der Kanzel herab mit Sykophantenmiene predigte, wenn sie sogar im Gefolge ihrer Meister den Tempel der Weisheit verliess, der ihre Väter geborgen hatte, um auf die drei nachgefolgten Sophisten Hymnen zu singen? Was braucht man zu erstaunen, wenn die Philosophie thörichten

Methoden und absurden Verfahrungsweisen, einer unter eitlem Wortprunke schlecht verhüllten Barbarei, endlich einem Naturalismus verfallen ist, der ärger war als derjenige der Epoche vor Kant? Ist es nicht Hegel, der die Worte Natur und Geist in Schwung gebracht, sie einander entgegengesetzt und vereinigt hat, der aus ihnen die Kategorien seiner philosophischen Sprache geschöpft und die Titel seiner beiden Hauptwerke gebildet hat, ohne sie jemals definirt zu haben? Er hätte verdient, dass einer seiner Zuhörer, der weniger Geduld besass, als die Andern, von ihm wegen der Unverschämtheit Rechenschaft verlangt hätte, mit welcher er von Dingen spreche, die er nicht kenne. Dieser kühne Jünger hätte ihm mit Recht zurufen können: »Der Geist? Woher kennst Du ihn? Ist das nicht eine blosse Hypothese, welche Du nicht ein einziges Mal definirt, abgeleitet oder bewiesen hast? Deine Welt, auf die Du die theologischen Attribute der Allwissenheit und Allweisheit anwendest, ist ein ungeheures Darunter und Darüber. Glaubst Du denn mit einem Publicum alter Weiber zu thun zu haben?« Ein solch kühner Mann fand sich in der That im Vaterlande Hegel's und er heisst Arthur Schopenhauer. Aber er brauchte vierzig Jahre des Kampfes und der Anstrengung, um über die Unpopularität zu triumphiren, welche ihm sein Muth zuzog, bis es ihm gelang, Deutschland das Verständniss einiger gesunden Wahrheiten zu eröffnen. So gross war die Bethörung, welche der Hegelianismus ausübte; aber heute ist der

Sieg entschieden und kann ein vollständiger genannt werden. Schopenhauer hat Hegel nicht nur besiegt, sondern man kann sagen, dass er ihn unterdrückt hat. Die Schilderung dieses geistigen Kampfes soll den Gegenstand des folgenden zweiten Theiles unseres Werkes bilden.

II. THEIL.

SCHOPENHAUER.

ERSTES CAPITEL.

KAMPF GEGEN DEN HEGELIANISMUS. — HASS GEGEN DIE PROFESSOREN DER PHILOSOPHIE. — UNPOPULARITÄT.

Inmitten dieser Periode der Gedankenverflachung, wo Hegel eine Universitätsroutine herausgebildet hatte, welche die alte noch weit hinter sich liess, wo die Sophistik durch ihn auf die Spitze getrieben und die Philosophie in eine Staatsphilosophie umgewandelt wurde, erhob sich mit Einem Schlage ein Philosoph, dessen erste Schrift noch in die Zeit Napoleon I. fällt, der aber erst kurz vor seinem eignem Tode berühmt geworden ist.

Wir werden sofort das Wenige erzählen, was man von dem Leben Arthur Schopenhauer's weiss.[1]) Um jedoch sein philosophisches Wirken genau zu verstehen, wollen wir ihn zuvor in seinem natürlichen Elemente,

[1]) Wir erlauben uns hier nochmals daran zu erinnern, dass vorliegendes Werk im Jahre 1862, somit vor der Veröffentlichung der wichtigen biographischen Arbeiten von Gwinner, Frauenstädt u. A. abgefasst wurde. Anm. d. Uebs.

im vollen Strome des Hegelianismus, dem er sich mit aller Macht entgegenstemmte, beobachten und ferner seinen energischen Kampf gegen den ihm verhassten Einfluss der drei Sophisten — wie er Hegel, Fichte und Schelling nannte — etwas näher verfolgen.

Wir haben es hier mit einem Manne zu thun, der zu einer Zeit, als sich Alles unter die gefürchtete Ruthe Hegel's beugte, die Stirne zu erheben und auszurufen wagte: »ich will nicht Dein Sclave sein«; welcher der allgemeinen Erniedrigung nicht unterlag, sondern ungeachtet der Unpopularität, der er sich aussetzte, den Philosophie-Professoren Trotz bot und den Muth hatte, Stellen niederzuschreiben, wie die folgende »Hätte Hegel gleich Anfangs den absurden Grundgedanken seiner Afterphilosophie — nämlich diesen, den wahren und natürlichen Hergang der Sache gerade auf den Kopf zu stellen und demnach die Allgemein-Begriffe, welche wir aus der empirischen Anschauung abstrahiren, die mithin durch Wegdenken von Bestimmungen entstehen, folglich je allgemeiner, desto leerer sind, zum Ersten, zum Ursprünglichen, zum wahrhaft Realen (zum Ding an sich, in Kantischer Sprache) zu machen, in Folge dessen die empirisch-reale Welt allererst ihr Dasein habe, hätte er, sage ich, dieses monstrose ὕστερον πρότερον, ja diesen ganz eigentlich aberwitzigen Einfall, nebst dem Beisatz, dass solche Begriffe ohne unser Zuthun sich selber dächten und bewegten, gleich Anfangs in klaren, verständlichen Worten deutlich dargelegt, so würde

Jeder ihm ins Gesicht gelacht, oder die Achseln gezuckt und die Posse keiner Beachtung werth gehalten haben.«[1])

Ein solcher Mann verdiente ein besseres Los, als die Gleichgiltigkeit seiner Zeitgenossen; trotzdem aber befinde ich mich in einer gewissen Verlegenheit, wenn ich ihn citiren soll. Der Misscredit nämlich, dem seither die Schule Hegel's verfiel, die tiefe Nacht, die plötzlich dem hellen Tage folgte, müssen uns in unseren Urtheilen über Männer, welche sich selber und Deutschland mit ihnen beim besten Glauben täuschen konnten, eine gewisse Zurückhaltung auferlegen.

Was hätte es für einen Sinn, in einer Zeit, wo der Hegelianismus zu Boden liegt, Fichte, Schelling und Hegel die drei Sophisten, Hegel insbesondere einen seichten Charlatan, einen geistigen Kaliban und die Personification des Absurden zu nennen?

Aber man versetze sich nur in die Zeit der vollen Blüthe des Hegelianismus und seiner Schule, wo uns Heine in seinen Reisebildern in köstlicher Weise schilderte, wie sich in der gelehrten Karawanserei Berlins die Kameele um die Quelle der Hegel'schen Weisheit versammeln und mit ihren kostbaren Schläuchen beladen, die Brandenburg'schen Sandwüsten durchstreifen. Damals war es an der Zeit, sich über diese verkehrte Welt und philosophische Harlekinade lustig zu machen.

[1]) Schopenhauer, Parerga und Paralipomena I, pag. 153. (Ueber die Universitätsphilosophie.)

Es gehörte ein gewisser Muth dazu, Deutschland aus seiner Lethargie wachzurufen und sich lieber zu einer fünfzigjährigen Vereinsamung zu verurtheilen, als an dieser bacchantischen Orgie Theil zu nehmen. Wenn man Schopenhauer manchmal in seiner Satire auf die Verkehrtheiten des Hegelianismus zu herbe finden sollte, so erinnere man sich blos, dass dieser Mann, in welchem Deutschland heute einen seiner ersten philosophischen Schriftsteller anerkennt, durch dreissig Jahre ohne einen einzigen Anhänger gegen einen Gegner gekämpft hat, auf dessen Gefährlichkeit er zuerst hinwies und dessen sophistischer Lehre er sein geschlossenes philosophisches System entgegenstellte. Sein einziger Trost über die Todtenstille, die man über ihn verhängte, waren seine Maxime: »die Wahrheit kann warten, sie ist unsterblich« und der Spruch Seneca's: »*Paucis natus est, qui populum aetatis suae cogitat*«. Nun wird man seine humoristischen Ausfälle und seine bitteren, oft blutigen Satiren begreifen, an denen seine Schriften so reich sind, wie z. B. den Anfang der ersten Vorrede: »Ich schreibe, um verstanden zu werden«.

Schopenhauer, einer der hervorragendsten Polemiker des XIX. Jahrhunderts, war seiner Zeit und seinen Landsleuten weit voraus. Seit dem Jahre 1819 hatte er die drei Geisseln Deutschlands, deren Bekämpfung er sein Leben gewidmet hatte, erkannt und öffentlich an den Pranger gestellt. Er erwarb sich zwar einerseits eine ungeheuere Unpopularität, aber anderseits gewann er

hiedurch eine Kraft in der Polemik, die ihres Gleichen sucht. Diese drei Geisseln waren einmal Hegel, dann die Professoren der Philosophie im Allgemeinen und die der Hegel'schen insbesondere und endlich die aus dieser Schule hervorgegangenen Demagogen, die unter dem Namen des »Jungen Deutschland« bekannt sind.

Hegel ist die grösste der drei Geisseln, denn er ist der Vater der beiden anderen. Schopenhauer nennt ihn den »phänomenalen, hypertranscendentalen und Akrobaten-Philosophen, der das Unglück hatte, seinen Körper zu verlieren«. Um zu seiner *bête noire*, den Philosophie-Professoren, überzugehen, so nennt er sie mit wahrhaft pantagruelischer Laune Kopfverdreher, Hegel'sche Clique, Ausbeuter des Pantheismus, Weisheitskrämer, wasserköpfige Dickhäuter, pedantische Castraten und den apokalyptischen Zug der *Bestia triumphante*. Er verfolgt sie mit seinem Hasse, er verscheucht sie aus allen ihren Stellungen, beunruhigt ohne Ablass deren Marodeure und Nachzügler, welche sich zuletzt noch unter der Fahne der »Halle'schen Jahrbücher« zusammenrotteten, um hier zum öffentlichen Scandal ihr Unwesen weiter zu treiben. Man sieht, dass das ein Krieg auf Leben und Tod war.

Man kennt Schopenhauer's blutige Satire auf das »Junge Deutschland«, die wir Franzosen jedoch nicht leicht begreifen, da bei uns das Wort »Professor« einen andern Sinn hat und das Professorenamt andere Ideen erweckt, als jenseits des Rheins. Vergessen wir bei diesen Aus-

brüchen der Verachtung und des Zornes nicht, dass wir uns in Deutschland, dem Lande der Universitäten und in der Heimat des »Herrn Professors« und des »Rector magnificus« befinden. Man muss Zeuge der Thorheiten der Hegel'schen Linken gewesen sein, um die Entrüstung und den Unwillen des greisen Philosophen zu verstehen, und um zuzugeben, dass die von ihm geführten Hiebe, die uns gewagt erscheinen, wohlverdiente Hiebe waren.

Der an den deutschen Universitäten ertheilte scholastische Unterricht kann nach Schopenhauer nur dazu dienen, die Köpfe der jungen Leute zu verdrehen; diess namentlich, seitdem Hegel alle Lehrkanzeln mit seinen Marionetten besetzt hatte, welche er durch seine Conventionsphilosophie nach Belieben in Schwingung brachte; seitdem Meister und Jünger sich die Phrasen und Worte wie Dominosteine einander zuschoben und als das einzige, unveränderliche und sehr homöopathische Recept für die Herstellung philosophischer Lehrbücher das folgende galt: »Man diluire das schwache Minimum eines Gedankens mit fünfzig Seiten Wortschwall und trätsche dann, mit grenzenlosem Zutrauen zur wahrhaft deutschen Geduld des Lesers, ganz gelassen fort.« [1])

Da eine solche Mystification bisher ohne Beispiel dastand, schlug Schopenhauer vor, dass man die Documente dieser Geschichte im Vereine mit sämmtlichen

[1]) Schopenhauer, a. a. O., pag. 154.

Werken des Philosophasters und seiner Verehrer, sorgfältig in Kalbsleder gebunden, in allen Bibliotheken zur Belehrung, zum Erstaunen und Vergnügen der Nachwelt aufbewahre. Ich habe dieses Beispiel von seiner Polemik unter tausend anderen ausgewählt.

Der Giftpfeil sollte dienen, der Wahrheit zum Siege zu verhelfen und den von Hegel angesteckten Geistern die Nothwendigkeit einer Universitätsreform begreiflich zu machen. Ueberzeugt, dass sich die Philosophie nicht lehren lasse und dass man nicht Philosophen improvisiren könne, wie man einen Doctor promovirt, war er der Ansicht, dass man die Philosophie aus dem Unterrichtsprogramme der Universitäten streiche und sich auf einen Cursus über Logik beschränken möge. »Man schreibt keine Iliade,« sagte er einmal in einem launigen Momente einem dieser mit Hegel'schem Wuste vollgepfropften jungen Leute, »wenn man zur Mutter eine Gans und zum Vater eine Schlafmütze hat — und hätte man selbst auf sechs deutschen Universitäten studirt.« [1]) Seine Thür, welche für die Fremden offen stand, war den Philosophie-Professoren unbarmherzig verschlossen.

Wir haben hier nicht zu untersuchen, ob nicht Schopenhauer die Fehler Einzelner für Fehler der Institution hielt und ob er nicht den deutschen Universitäten die Irrthümer einiger Pedanten zur Last gelegt habe. Wir wären sogar geneigt, zu glauben, dass er die

[1]) A. a. O., pag. 188.

Bedeutung jener vom Staate angestellten Lehrer zu sehr überschätzte, die trotz ihres Einflusses unter der vorangegangenen Regierung an dem Hofe des zu seiner Zeit regierenden Fürsten wenig Credit genossen. Aber zur Zeit, von der Schopenhauer spricht, bestand das Uebel wirklich und wurde selbst von Denjenigen eingestanden, die dessen Urheber waren. Die sehr deutliche Ungunst, in der die Philosophen gegenwärtig in Berlin stehen, und die Zornausbrüche des Pietismus gegen dieselben bezeugen die Existenz des Uebels, ohne dasselbe zu erklären. Schopenhauer allein erklärt es und kann man auch nicht allen seinen Zornausbrüchen zustimmen, so muss man den Betrachtungen Beifall zollen, welche durch jenes Uebel ihm eingegeben wurden.

Es gibt da pikante Aufschlüsse über die Staatsphilosophie, welche unter der Regierung Friedrich Wilhelms III. in Berlin ihren Mittelpunkt hatte und die dort eben so, wie im XVIII. Jahrhundert in Frankreich und unter Katharina II. in Russland, den Weg zu Glück und Ehren ebnete. Er wird nicht müde in Angriffen auf die besoldete Philosophie: »Diejenigen, welche von der Philosophie leben, sind selten zugleich Diejenigen, welche für sie leben« etc. Die Rathlosigkeit, in welche der Tod Hegel's dessen Schule versetzt hatte, belustigte Schopenhauer in hohem Grade. Mit gewohntem Scharfblick hatte er die Lösung der Farce vorausgesehen; aber es lohnt ihn selbst zu hören über das, was er den Epilog der Komödie nannte, die Conversion des Herrn v. Schelling vom Pantheismus zum Bigotismus und seine Uebersiedlung von München nach Berlin unter Trompetenstössen aller Zeitungen, nach deren Andeutungen man hätte glauben können, er bringe den persönlichen Gott, nach welchem so grosses Begehr war, »in der Tasche mit.«[1]) Mit vielem Geiste macht er sich über jene Universitäts-Philosophen lustig, welche seit der Lection, die ihnen das Jahr 1848 ertheilte, den Theismus mit dem Pantheismus zu vermälen sich bemühen; »sie erinnern ihn jedes Mal an den Weber Bottom im Sommernachtstraum, welcher verspricht, zu brüllen wie ein Löwe, zugleich aber zu flöten wie nur irgend eine Nachtigal.«[2]) Spreche man ihm ebensowenig von jenen religionsphilosophischen Versuchen, den frevlerischen Erzeugnissen unserer Zeit, welche nur zu sehr den Ungeheuern der griechischen Mythologie gleichen und ihn an die Sirenen und Kentauren oder an den Hermaphroditen des Neapolitaner Museums erinnern!

Fontenelle pflegte zu sagen, dass er, wenn er die Hand voll Wahrheiten hätte, dieselbe nicht öffnen würde. Schopenhauer, der muthiger oder weniger weise als Fontenelle war, trieb die Offenheit bis zur Unklugheit und die Aufrichtigkeit bis zum Excesse. Man begreift leicht, dass er sich auf diese Weise Feinde geschaffen hatte. Wir haben es eben mit einem Manne zu thun, dem, mit einer unerbittlichen Logik, einem beissenden

[1]) A. a. O., pag. 137.
[2]) A. a. O., pag. 178.

Sarkasmus und einer hohen Vernunft ausgestattet, es gelang, sich Gehör zu verschaffen und Deutschland aus seiner Lethargie zu reissen, kurz mit einem Manne, mit dem man rechnen musste. Jene erhabene Vernunft, welche Hegel so gerühmt hatte, deren Cultus durch seine Schule bis zum unsinnigsten Fanatismus getrieben, und die schliesslich eine Art deutschen Grossordens mit ihrem Oberpriester und ihren Gläubigen wurde, wird uns von Schopenhauer in ihrer ganzen Nacktheit und ohne jedes Blendwerk vor die Augen geführt.

Das absolute Wissen, dessen chimärischer Besitz Deutschland so lange in eitlen Hoffnungen gewiegt hatte, wurde von Schopenhauer gleich dem Steine der Weisen in das Reich der unverschämtesten Mystificationen verbannt. Hegel's unpersönlicher Gott, »gut, um den Einfaltspinseln zu imponiren und die Droschkenkutscher zum Fahren zu bringen«, wurde mit seinen Ansprüchen an die speculative Theologie in das Land der Chimären verwiesen, die Resultate seines Optimismus, den er in seiner eigentlichen Wurzel, dem Stolze des Menschen, angriff und bekämpfte, wurden als falsch erkannt und der Optimismus selbst höchstens als bitterer Spott oder stoische Negation geduldet: kurz, es blieb von Hegel, seinem Systeme und seinen Büchern nichts als die fürchterliche Langeweile übrig, welche die Leser derselben in Verzweiflung bringt. Man wird zugeben, dass das ein harter Schlag war. Deutschland aus seinem Halbschlafe zu erwecken, Hegeln öffentlich so bitter zu verhöhnen, sich

über den grossen Pan lustig zu machen, sich trotz der Todtenstille, zu der er sich dadurch verdammt hatte, von dieser Orgie fernzuhalten, und was noch mehr bedeuten will, den wilden Mänaden den Becher ins Gesicht zu werfen und ihnen zuzurufen: »Ich trinke nicht!«: dies Alles verzieh eine gewisse Partei Schopenhauern nie und darin bestand sein grosses Verbrechen. In Berlin spricht man überhaupt von ihm nicht mehr oder man erzählt einige Anekdoten über ihn, wenn man schon darauf besteht, etwas über ihn erzählt zu hören.

Für uns ist Schopenhauer vorzüglich ein werthvoller Zeuge für den Zustand der Universitätsphilosophie in Deutschland und er ist ein desto sichererer Führer, als er mit ihr selbst begonnen hat. Was ich an seiner Kritik der deutschen Philosophie liebe, ist vor Allem seine gründliche Kenntniss derselben. Der ehemalige Göttinger Student und Berliner Ex-Privatdocent bewegt sich hier in einer Welt, die er gesehen und in der er selbst gelebt hat. Niemand hat einen tieferen Blick in die letzten fünfzig Jahre der Geschichte des Gedankens in Deutschland gethan, als er. Man wird mit steigendem Interesse seine Abhandlung über die Universitätsphilosophie lesen, in der eine tiefe Ueberzeugung athmet, die den Leser sofort für sich gewinnt, wenn er z. B. der »Spassphilosophie« der Universitäten, dieser mit guten Gehalten und selbst Hofrathstiteln ausgestatteten Philosophie, welche einen armen Teufel von einem Philosophen ohne Titel und Diplom von oben herab ansieht, den unabhängigen

und einsamen Philosophen gegenüberstellt. Ich kenne nichts Beredteres, als jene berühmte Schilderung des wahren Philosophen, der die Wahrheit liebt, trotzdem sie eine Braut ohne Mitgift sei und nicht die Hoffnung erwecken könne, einmal eine vom Staate gut besoldete Lehrkanzel einzunehmen.

Was ich ferner an Schopenhauer's Kritik der neueren deutschen Philosophie schätze und wofür ich ihm selbst seine Kühnheit und manche seiner Grobheiten verzeihe, ist sein genaues Auseinanderhalten der Wahrheit und der Lüge, des wahren Philosophen und des Sophisten. Es ist sehr bemerkenswerth, dass er, welcher die tiefste Verachtung für alle deutschen Philosophen und namentlich Philosophie-Professoren bekundete, den alten Kant wie einen Vater verehrte und ihn das grösste Genie aller Zeiten nannte. In demselben Grade wie er Hegel, »den Sophisten und Charlatan« verachtete, den man ernstlich zurückzuweisen sich nicht die Mühe zu geben brauchte, ebensosehr liebt und schätzt er Kant. Dieser ist unser Aller Vater, ruft er aus. Er entnimmt ihm die Schlussfolgerungen seiner transcendentalen Aesthetik, welche sein Meisterwerk ist, und seine Kritik der rationellen Psychologie, welche er, Kant's Beispiel folgend, ebenfalls von der Liste der Wissenschaften streicht; ihm entlehnt er, indem er ihn ergänzt, seine Kritik der speculativen Theologie — man könnte sagen, der Theologie überhaupt — mit ihren Beweisen für das Dasein Gottes. Kurz, in allen seinen Schriften hält er sich an Kant oder

geht über ihn hinaus. Und das ist eben die interessanteste Seite seiner Werke, dadurch gehört er der Geschichte der modernen Philosophie in Deutschland an.

Kant verdankt Schopenhauer jenes klare Bewusstsein von dem Ursprunge der Philosophie, ihrem Bereiche und deren Grenzen. Der wissenschaftliche Charlatanismus Hegel's und Fichte's besteht in einer kindischen Illusion, welche jene Grenzen für einen Augenblick verschwinden lässt, aber dadurch nur die Verlegenheit der folgenden Generationen in diesem Punkte ins Unerträgliche steigert. Schopenhauer eliminirt aus der Philosophie die unlösbaren Probleme, wie die über Gott und die Schöpfung der Welt, sammt ihren in unseren Tagen unternommenen Lösungsversuchen, den endlosen Kosmogonien und unmöglichen Evolutionen, welche das Entstehen der Welt geschichtlich nachzuweisen suchen, und die, um dem veralteten Emanationssysteme einen neuen Anstrich zu geben, eine barbarische, unverständliche und sinnlose Terminologie erfinden. So ist die Rede von der Kategorie des Werdens, der Urtrennung, dem Hervortreten an's Tageslicht nach dem Verlassen des Chaos u. dgl. — »Man kann zwar fragen,« sagt Schopenhauer, »woher der Wille gekommen ist und warum er den Schoss des Nichts verlassen hat. Aber es gibt keine Antwort darauf, denn die Philosophie soll es sich nicht zur Aufgabe stellen, den Ursprung der Welt zu erklären, sondern sich vielmehr darauf beschränken, den Zusammenhang der Erfahrungserscheinungen unter einander und die Einheit des Ganzen nach-

zuweisen. Die Philosophie soll darüber hinaus nichts anstreben: sie erklärt, was ist; der Rest gehört in das Gebiet der Theologie.« Die Philosophie, fügt er hinzu, sucht nicht den Endzweck der Dinge, nicht warum und wie, sondern was die Welt sei. Die Welt ist ihr Object; die Erfahrung ihr Gebiet. Wie die Philosophie ihren Ausgangspunkt in der Erfahrung hat, so besteht auch ihr Kriterium in ihrer Uebereinstimmung mit der inneren oder äusseren Erfahrung, und um seine Beziehung zu Baco noch bestimmter kennzuzeichnen, entlehnt Schopenhauer demselben jene herrliche Definition der Philosophie, die da lautet: »Die Philosophie ist das Dictat des Universums selbst, ein glatter Spiegel, welcher dieses wiederspiegelt, ohne es zu entstellen, ein Echo, welches dessen Stimme rein und einfach wiedergibt.«

Dieses klare Bewusstsein der Grenzen der Philosophie und die entschiedene Stellung, die er zwischen der Allwissenheit Hegel's und dem *nihil scire* Kant's einnimmt, vereinigen sich bei Schopenhauer mit einer tiefen Durchdrungenheit von der erhabenen Bestimmung der Philosophie, worin er sogar Kant übertrifft. Die sorgfältig gefeilte Philosophie des Letzteren gab zur riesenhaften Entwicklung der deutschen Wissenschaft den mächtigen Anstoss. Diese Feilung wurde unzweifelhaft weit eher durch die Schopenhauer'sche als die Hegel'sche und Schelling'sche Philosophie vollzogen: denn da jene in gerader Linie von Kant ausging, so konnte sie sich rascher und natürlicher entfalten, als die letzteren, welche

mit der Kant'schen Philosophie nur einen äusseren Zusammenhang hatten. Von Schopenhauer in heilsamer Weise eingeschränkt, gewann die Kant'sche Weisheit an Tiefe, was sie an Ausdehnung verloren hatte.

Die Philosophie kann ebensowenig zu Grunde gehen, als die Religion, weil beide einem geheimen Instincte unserer Natur, dem metaphysischen Hange, wie Schopenhauer ihn nennt, entsprechen. Kein Volk kann sich vollkommen jeder und aller Metaphysik begeben; sei sie gut oder schlecht, es bedarf einer solchen: »Tempel und Kirchen,« sagt uns Schopenhauer an einer wunderbaren Stelle, »Pagoden und Moscheen, in allen Landen, aus allen Zeiten, in Pracht und Grösse, zeugen vom metaphysischen Bedürfniss, welches, stark und unvertilgbar, dem physischen auf dem Fusse folgt. Freilich könnte, wer satirisch gelaunt ist, hinzufügen, dass dasselbe ein bescheidener Bursche sei, der mit geringer Kost vorlieb nehme. An plumpen Fabeln und abgeschmackten Märchen lässt er sich bisweilen genügen: wenn nur früh genug eingeprägt, sind sie ihm hinlängliche Auslegungen seines Daseins und Stützen seiner Moralität. Man betrachte z. B. den Koran: dieses schlechte Buch war hinreichend, eine Weltreligion zu begründen, das metaphysische Bedürfniss zahlloser Millionen Menschen seit 1200 Jahren zu befriedigen, die Grundlage ihrer Moral und ihrer Todesverachtung zu werden, wie auch, sie zu blutigen Kriegen und den ausgedehntesten Eroberungen zu begeistern. Wir finden in ihm die traurigste und ärm-

lichste Gestalt des Theismus. Viel mag durch die Uebersetzungen verloren gehen; aber ich habe keinen einzigen, werthvollen Gedanken darin entdecken können.« [1]) Welch' trefflicher Beweis dafür, dass, wenn auch die metaphysische Fähigkeit nicht immer mit dem metaphysischen Instincte gleichen Schritt hält, jener nichtsdestoweniger ein unüberwindlicher Hang der menschlichen Natur sei!

Da die Philosophie die Wissenschaft der Wissenschaften ist, so erfordert sie ein hartes Noviciat. »Andere haben ihr Amt vom Staate, ich habe das meinige von der Natur erhalten.« Ein solcher Beruf, wenn er ernst genommen wird, setzt gewisse Prüfungen und gleichsam eine vorhergehende Einweihung voraus. Es wird nicht Jeder Philosoph, wer will; man wird Arzt, aber zum Philosophen wird man geboren. Es bedarf hiezu gewisser geistiger und moralischer Eigenschaften, deren Vereinigung höchst selten ist. Zwei Bedingungen sind vor Allem unbedingt nöthig: man muss einerseits verstehen, nichts in seinem Herzen zu verschliessen und andererseits ein klares Bewusstsein von all dem haben, was sich von selbst versteht. Man muss einen unabhängigen Geist besitzen und kein bestimmtes Ziel verfolgen. Scharfsinnigkeit allein genügt nicht: sie macht uns nur skeptisch. Der Skepticismus aber spielt in der Philosophie dieselbe Rolle, wie die Opposition im Parlamente. Vor Allem jedoch muss man frei von allen Vorurtheilen sein: das Vorurtheil macht

[1]) Welt als Wille und Vorstellung, II. 2, pag. 177.

uns für die Philosophie unfähig. Das Haupthinderniss für die Entdeckung der Wahrheit ist nicht so sehr der Schein, der uns trügt, oder die Schwäche unseres Verstandes, als vielmehr jene vorgefassten Meinungen und eingewurzelten Vorurtheile, die sich wie eine Mauer zwischen uns und die Wahrheit aufrichten. Der Philosoph fürchtet nicht das Paradoxon: dieses ist der Antipode des Vorurtheils, es ist gleichsam der Nagel, der uns eine Wahrheit in den Kopf einschlägt. Nur Derjenige verdient den Namen eines Weisen und ist würdig, in die Gesellschaft der Philosophen zugelassen zu werden, welcher nebst allen natürlichen Gaben, welche jene voraussetzt, noch überdies einen festen, moralischen Charakter besitzt. Deshalb wird die Philosophie nie das Los der grossen Menge sein und wenn man die Prüfungen in Betracht zieht, welche sie auferlegt, und die Einweihungen, welche sie fordert, so muss man sich eher wundern, dass es überhaupt noch Philosophen gibt.

Schopenhauer's Philosophie, welche wir im Folgenden nach ihren Hauptrichtungen würdigen wollen, ist eine Philosophie des Willens, welche weder Idealismus, noch Realismus, noch Spiritualismus, weder Materialismus, noch Pantheismus ist; sie ist vielmehr eine Verschmelzung aller dieser Systeme auf Grundlage eines neuen und viel höheren Principes und eines Eklekticismus, der sich die Resultate aller übrigen Systeme durch die Kraft des ihm innewohnenden Principes assimilirt. Seine Originalität beruht weniger in den Ideen, als in dem Bande, welches

sie vereinigt und in der Kraft, welche sie zusammenhält. Das ist die wirklich neue und interessante Seite an dem Werke Schopenhauer's.

Die Gruppirung dieser verschiedenen und auf den ersten Blick heterogenen Elemente und die Verschmelzung dieser spröden Metalle, welche in seiner Prosa sprudeln wie die Bronze im Florentinischen Ofen, zeugen von der Kraft eines kühnen Geistes und von einem in seinen Absichten energischen Willen. Mit welcher Leichtigkeit eignet er sich die Resultate aller Wissenschaften an und macht sie seinem grossen Beweise von der Suprematie des Willens dienstbar! Indien und Griechenland werden fortwährend citirt. Die ersten Philosophen und Dichter dieser beiden Länder steuern ihm ihren Tribut an scharfsinnigen Beobachtungen und lebensvollen Anschauungen. Er springt von Kant zu Plato und von diesem zu Buddha. Goethe, Byron und Lamartine sind seine Lieblingsdichter. Selbst die am meisten vernachlässigten englischen Philosophen scheint er fleissig studirt zu haben: die Namen Hobbes, Locke, Berkeley, Hume und Priestley kommen ihm unaufhörlich in die Feder. Und wenn man in dieser Hinsicht auf Schopenhauer eine bekannte Methode anwenden, d. h. Jedem zurückgeben wollte, was ihm entlehnt worden zu sein scheint, so könnte man in Hobbes seine fatalistische Theorie vom Willen, in Hume und Berkeley, dessen grosse Entdeckung »kein Object ohne Subject« er ohne Ablass pries, seine idealistische Lehre, in Priestley, dessen grosses Verdienst ihm nicht unbekannt

war, seine Analysen der Materie, und in Smith, dessen Theorie von den moralischen Gefühlen er kannte, sein Princip von der Sympathie wieder finden. Frankreich kommt hiebei verhältnissmässig übel weg: seine Urtheile über unsere Geschichte scheinen von keiner besonderen Zuneigung für unsere spiritualistischen Philosophen zu zeugen und ich muss zugeben, dass er mit Vorliebe nur die Philosophen des vorigen Jahrhunderts, so Helvetius und Chamfort, und unsere zeitgenössischen Physiologen, von Bichat angefangen bis auf Claude Bernard, citirt.[1])

Schopenhauers Stellung zum Pantheismus ist nicht die eines einfachen Anhängers und noch weniger diejenige eines Schülers Spinoza's. Wenn er, wie jeder Deutsche, einen entschiedenen Hang besitzt für die uralte Lehre des ἓν καὶ πᾶν, d. i. der Einheit der Substanz, einer Lehre, welche wir bereits bei den Eleaten finden, die dann von Scotus Erigena, Giordano Bruno und Spinoza weiter entwickelt und endlich von Schelling mit seinem wunderbaren Talente wieder aufgefrischt wurde; wenn er glaubt, diese gemeinsame Essenz, diesen substantiellen Grund im Willen gefunden zu haben — wodurch er sich eben die Anklage des Pantheismus zugezogen hat — so müssen wir bemerken, dass er, zumal wenn man an die Etymologie des πᾶν θεός denkt, jenen Vorwurf nicht verdient, da er den Pantheismus nicht in der ganzen Ausdehnung seiner Bedeutung angenommen hat. Denn er

[1]) Vgl. Paul Janet, Schopenhauer et la physiologie française.
Anm. d. Uebs.

entlehnte Spinoza das ἓν καὶ πᾶν, aber nicht das πᾶν θεός. Alles ist hienieden Eins, aber das All ist nicht Gott: Schopenhauer versetzt den Menschen nicht in jenes herrliche Pantheon, dessen Gewölbe das göttliche Licht von oben empfängt und es in alle Räume des Tempels versendet. Die Menschheit ist für ihn eher der universelle und progressive Mensch Pascal's.

»Wenn Spinoza,« sagt Schopenhauer geistvoll, »die Welt Gott nennt, so vergesse man nicht, dass Rousseau in seinem Contrat social das Volk unveränderlich Souverän nennt. Er macht es, wie jener Fürst, der um den Adel aufzuheben, den Entschluss fasste, alle seine Unterthanen in den Adelstand zu erheben.« Für Schopenhauer ist der Pantheismus unwahr, da er das Böse in der Welt nicht rechtfertigen kann. Das ist ein egoistisches System, welches dem Menschen nur vom Leben, von der Erhaltung seines Seins, von der Verfolgung seines Interesses spricht, das alles mit seiner absoluten Substanz erfüllt und für die Möglichkeit einer besseren Welt keinen Platz lässt, die für Schopenhauer in der Aufopferung und Verzichtleistung, wie in der Liebe und Ergebung besteht. Spinoza's Optimismus, der nichts als eine blosse Schmeichelei für den Menschen ist, bringt ihn in Widerspruch mit den drei grössten Religionen der Erde, dem Brahmanismus, dem Buddhismus und dem Christenthum. Endlich trennt sich Schopenhauer von Spinoza in einem nicht weniger wesentlichen Punkte, in der Methode. Während der Pantheismus dazu verurtheilt ist, unveränderlich den synthetischen Weg a priori zu verfolgen und das Bekannte durch das Unbekannte zu erklären, hält Schopenhauer fest an dem analytischen Wege und empfiehlt diesen als die einzige wirklich philosophische Methode. Er gehört zu Jenen, welche, wie es Whewell in England, Apelt in Deutschland, Rémusat in Frankreich gethan hat, die inductive Methode empfehlen.

Das ist in kurzen Zügen das Bild Schopenhauer's, jenes Mannes, der zu den originellsten Denkern unseres Jahrhundertes zählt: ein Geist, frei von allen Vorurtheilen, ohne jede Rücksicht gegen irgend Jemand, der falschen Scham ebenso abhold wie einer erheuchelten Bescheidenheit, unfähig etwas zu verschweigen, voll von Stolz, ohne dass dieser, persönlich wie er ist, ihn über die Schranken der Philosophie zu verblenden vermöchte; denn für ihn wie für Aristoteles war die Verwunderung ein echt philosophisches Gefühl. Hermann Fichte nennt ihn einen Hypochonder. Versteht man aber unter Hypochondrie einen unheilsamen Egoismus, der uns von den schönen und grossen Schauspielen ablenkt, welche uns die Welt bietet, und eine übertriebene Aufmerksamkeit für das, was den Körper betrifft, ja mehr, wenn die Hypochondrie eine Krankheit ist, die tödtet: wie will man auch nur einen Keim derselben in dem Manne finden, dessen Moral die Verzichtleistung auf sich selbst verlangt, der lehrt, dass der Asketismus die Hygiene der Seele ist, in einem Manne endlich, der im Alter von 72 Jahren an einem Lungenschlage gestorben ist? Ohne Zweifel beweist dieser

Lungenschlag eine Ueberreizung des Blutes, die in diesem Alter selten ist, und deren Gluth durch seinen Quietismus nicht gedämpft worden war. Aber ist dies das Uebel eines Hypochonders und darf man sein Urtheil durch die Absonderlichkeiten, welche die Böswilligkeit einiger Deutschen aufgedeckt hat, bestimmen lassen? Ich will den Optimismus nicht verleumden, Philinte hat Vorzüge, ohne Zweifel; wenn ich aber in unseren Tagen, deren Merkmale kleinliche Feigheit und charakterlose Compromisse sind, einem Alceste begegne, so grüsse ich bis zur Erde.

ZWEITES CAPITEL.

DAS LEBEN SCHOPENHAUER'S.

Es wäre interessant, das Leben dieses so lange unbekannt gebliebenen und erst nach seinem Tode berühmt gewordenen Philosophen einer eingehenden Darstellung zu unterziehen; aber abgesehen davon, dass Schopenhauer's Leben gleich dem des Cartesius ein einsames und zurückgezogenes war, fehlten uns bisher die zur Abfassung eines solchen Werkes nothwendigen Quellen.[1]) Denn Schopenhauer fand die auf Biographien oder gar Autobiographien verwendete Mühe verächtlich und ohne die Mittheilungen seines Testamentsvollstreckers, dessen Indiscretion uns in den Stand setzt, wenigstens zum Theile die Neugierde des Lesers zu befriedigen, könnten wir weder die eigenthümliche Physiognomie dieses ausserordentlichen Mannes, noch diejenige seiner Eltern wiedergeben, was eine gewiss bedauernswerthe Lücke in dem Leben eines Philosophen wäre, zu dessen Hauptthesen

[1]) S. Anmerkung pag. 163.

die von der Erblichkeit der geistigen und moralischen Eigenschaften und von dem verschiedenen Antheile der beiden Eltern bei ihrer Uebertragung zu zählen ist. Es genüge hier die Bemerkung, dass Schopenhauer, unzweifelhaft zum Theile durch seine persönliche Erfahrung geleitet, dem Vater den grössten Einfluss auf den Willen des Kindes und die Bildung seines Charakters, der Mutter hingegen den Entwicklungskeim zu dessen geistigen Fähigkeiten zuschrieb.

Der Vater Schopenhauer's, ein von seinen Mitbürgern allgemein geliebter und geachteter Danziger Patricier, war ein Mann von biederem Charakter und heiterer Gemüthsart, ein aufrichtiger Freund des Rechtes und der Freiheit. Einige sind der Ansicht, er habe sich wegen bedeutender Vermögensverluste selbst getödtet, andere glauben, er sei plötzlich und eines natürlichen Todes gestorben.

Die Mutter unseres Philosophen war Johanna Schopenhauer, die bekannte Romanschriftstellerin und Freundin Goethe's, eine überspannte, romantische Frau, ohne den mindesten Ordnungssinn, jedoch von ausserordentlicher Gemüthstiefe und lebhafter Einbildungskraft, deren Geist Goethe entzückt hatte.

Arthur Schopenhauer wurde am 22. Februar 1788 in dem Zimmer geboren, in welchem die künstlerischen Arbeiten und Reiseerinnerungen seiner Mutter zu einem

kleinen Museum vereinigt waren. Griechenland, Frankreich und England waren gleichsam die Feen, welche bei der Geburt Schopenhauer's zu Gevatter standen. Die Schrecken der französischen Revolution und die Blokade Danzigs zwangen seine Eltern, im Jahre 1793 nach Hamburg zu flüchten, wo der Bekanntenkreis Johanna's sich zu erweitern begann. Sie lernte dort Klopstock, Tischbein, Reimarus, den Baron von Staël, Madame Chevalier, Büsch, den Grafen Reinhard, Meissner aus Prag, Feldmarschall Kalkreuth, Lady Hamilton und Nelson kennen. Bald hierauf unternahm die Familie eine lange Reise durch Belgien, England, die Schweiz, Deutschland und Frankreich. Schopenhauer's Vater, der unter Ludwig XVI. regelmässig das halbe Jahr in Paris verweilte, wurde daselbst von der Revolution überrascht. Der junge Arthur sah noch daselbst die Feste zu Ehren der Göttin Vernunft; diese Saturnalien hatten auf den Knaben einen tiefen Eindruck gemacht und liessen in seiner Seele einen heilsamen Schrecken zurück. Mercier, der Verfasser des »Tableau de Paris«, war ihr Cicerone in der bereits wild erregten, aber noch nicht von blutigen Gräueln erfüllten französischen Hauptstadt. Bald darauf reiste die Familie nach dem Havre, um sich nach England einzuschiffen.

Schopenhauer stellte die englische Nation auf die oberste Stufe der Civilisation; man wird darüber weniger erstaunt sein, wenn man bedenkt, dass er Paris in der Schreckenszeit gesehen, und dass sein Vater, der ein

originineller, aber dabei höchst wunderlicher Kopf war, ihm die Lectüre der »Times«, als derjenigen Zeitschrift, welche uns ein getreues Bild von der Gesellschaft und der Welt biete, dringend empfohlen hatte — eine Gewohnheit, der Schopenhauer übrigens bis in sein Greisenalter treu geblieben ist.

Unser Philosoph verdankte seinen Reisen die damals in Deutschland seltene gründliche Kenntniss des Französischen und Englischen. Seine Studien an der Göttinger Universität, wo Bunsen, der wenige Monate nach ihm starb, sein College war, wurden von G. E. Schulze geleitet, der in dem jungen Manne den Geschmack für philosophische Speculation erweckte und ihm empfahl, keinen Philosophen, und besonders Aristoteles und Spinoza nicht früher anzurühren, als bis er sich mit Plato und Kant vertraut gemacht hätte. Schopenhauer folgte dem Rathe und that gut daran. Auch mit Medicin beschäftigte er sich. Schon damals führte er ein zurückgezogenes Leben. Im Jahre 1811 begab er sich nach Berlin, wo Johann Gottlieb Fichte lehrte, für den er »eine Bewunderung a priori« hatte, die jedoch bald in ihr Gegentheil umschlagen sollte. Es war ihm nicht vergönnt, seine These für die Doctorpromotion in Berlin zu vertheidigen.

Ganz Preussen stand in Waffen: die Zwangswerbung schonte Niemanden, sie nahm so gut die Studenten, wie die Söhne des Adels. Anstatt an die Grenze zu fliehen, schlug unser junger Philosoph seine erste Schlacht in

Jena: hier nämlich promovirte er zum Doctor der Philosophie. Seine These, in der er bereits das Grundprincip seiner künftigen Lehre entwickelt hatte, führte den Titel: »Von der vierfachen Wurzel des zureichenden Grundes.«

Was kümmerte sich der Eroberer in Waffen, vor dem Deutschland zitterte, um den verspäteten Träumer, welcher eine gelehrte Dissertation über die Endursache schrieb? Aber — was viel merkwürdiger ist — auch der junge Student, der bereits sein grosses Werk: »Die Welt als Wille und Vorstellung« vorbereitete, kümmerte sich nicht viel um den Mensch gewordenen Willen, der Napoleon hiess. Wie Hamlet, welcher dem Heere des jungen Fortinbras begegnete, wusste auch Schopenhauer, was man von jener Eroberungswuth zu denken habe, welche selbst dem grössten Feldherrn und glücklichsten Sieger kaum sieben Fuss breit Erde für sein Grab übriglässt. Wir stehen hier vor den beiden Repräsentanten menschlicher Grösse, welche, wie Pascal sagte, durch einen tiefen Abgrund von einander geschieden sind: vor den Personificationen der lebendigen That und der speculativen Betrachtung. Schopenhauer hatte Napoleon auf dem Höhepunkte seines Ruhmes gesehen: in Erfurt, in jenem Parterre von Königen, in welchem blos Goethe's hohes Haupt hervorragte, dann noch einmal in Weimar, wo Bonaparte jenen unglücklichen deutschen Fürsten, welche um seine Gunst buhlten, kein besonders freundliches Entgegenkommen bezeugte. Was Schopenhauer in Weimar mehr fesselte, war Goethe, diese zweite Ver-

körperung der Macht des Genies. Der Dichter empfing mit besonderem Wohlwollen den jungen Philosophen, der seitdem »dem grössten Manne der deutschen Nation«, wie er ihn nannte, eine begeisterte Verehrung gewidmet hat. Johanna Schopenhauer führte ihren Sohn in diesen Kreis ein, der ihr Dank ihren Romanen und Dichtungen, zugänglich war. In ihrem Salon versammelten sich, zweimal in der Woche, Goethe, Wieland, Falk, Heinrich Meyer, Fernow, Fürst Pückler, die beiden Schlegel und andere berühmte Männer. Schopenhauer, der sich ein eigenes Sparsystem zurechtgelegt und auch in der Praxis durchgeführt hatte, konnte seiner verschwenderischen Mutter nie verzeihen, dass sie das halbe Vermögen ihrer Kinder aufgezehrt hatte. Er trat jedoch nicht, wie seine boshaften Gegner nach seinem Tode glauben machen wollten, gegen dieselbe klägerisch auf; immerhin aber trugen einerseits dieses Beispiel einer ihre Kinder materiell zu Grunde richtenden Mutter und andererseits die sehr prosaischen Liebschaften Goethe's, deren Zeuge und Vertrauter er fast war, ohne Zweifel dazu bei, ihm jenen Cynismus gegen die Frauen einzuflössen, der bei jeder Gelegenheit zum Durchbruche kam. Nichtsdestoweniger hatte auch Schopenhauer seine Liebesabenteuer, sowohl in Berlin, als in Dresden und besonders in Italien, wo wir ihn alsbald als Zuschauer und Theilnehmer an jenen Venetianischen Nächten in Gesellschaft frohsinniger Engländer finden werden, in denen Byron sein Muster erreicht hat. Von 1814 bis 1818 lebte Schopenhauer in Dresden; die Zeit, welche ihm sein Studium und eine Liebschaft im königlichen Palaste übrig liessen, brachte er in dem unvergleichlichen Museum zu, wo er sich in die Kunst einweihte. Eine kleine Abhandlung, welche er über das Sehen und die Farben veröffentlichte, die von Goethe sehr bemerkt und sogar in einem langen und schönen Briefe an Schopenhauer einer eingehenden Kritik unterzogen wurde, steht im Zusammenhange mit dieser neuen Richtung seiner Studien und ebenso unzweifelhaft mit der Lebhaftigkeit, mit welcher er stets die optischen Grundsätze Goethe's gegen diejenigen Newton's vertheidigt hat. Damals bereitete er sein grosses Hauptwerk: »Die Welt als Wille und Vorstellung« vor, das 1819 in Leipzig erschien. Es ist eigenthümlich, dass er schon im Herbste 1818 nach Italien reiste, ohne die Wirkung dieses Buches abzuwarten, das seine ganze metaphysische Theorie mit einer seltenen Kraft und Klarheit auseinandersetzte. Jene Wirkung liess freilich volle dreissig Jahre auf sich warten.

In Rom und Neapel verbrachte er das Jahr 1819. Nach seiner Rückkehr, 1820, habilitirte er sich während eines Semesters als Docent der Philosophie; im Frühling 1822 kehrte er jedoch wieder nach Italien zurück, wo er bis 1825 verblieb. Diese Reisejahre gruben ihre Spuren in Schopenhauer's Schriften. In Italien, dieser zweiten Heimat des Schönen, öffnete sich sein Herz der Kunst. Wenn er Deutschland die metaphysische

Tiefe verdankte, so brachte er aus Italien jenes Kunstgefühl heim, das nur hier zu finden ist. Wenn er auch nicht in der Malerei ein Kunstkenner genannt werden kann, so sind seine ästhetischen Ansichten immerhin im Allgemeinen richtig und verrathen ein tiefes Verständniss. Bei seiner Rückkehr dachte er ernstlich daran, sich in Berlin als Professor der Philosophie niederzulassen. Aber Berlin sollte ihn nicht lange behalten. Die Cholera des Jahres 1831, die Hegel fortgerafft hatte, verjagte Schopenhauer, der keine besondere Lust hatte, Hegel in seiner Lehrkanzel zu ersetzen, noch weniger aber, ihm ins Grab zu folgen. Schopenhauer liess sich zunächst an den Ufern des Mains nieder, in jenem Theile Deutschlands, dessen Klima sich zum Klima Berlins ebenso verhält, wie das von Mailand zu demjenigen von Frankfurt. Als ich ihn sah, bewohnte er das Erdgeschoss eines schönen Hauses auf der »Schönen Aussicht«; sein Wohnzimmer war zugleich seine Bibliothek. Eine Büste Goethe's fiel dem Besucher sofort in die Augen; eine Magd und ein Pudel bildeten sein ganzes Hauswesen. Dieser Pudel wurde seitdem berühmt: Schopenhauer, wie einst Friedrich der Grosse, gedachte seines Hundes in seinem Testamente. Sein bequemes und einfaches Leben war das eines Weisen, der sich von festen Grundsätzen leiten lässt. Alles war in diesem Leben durch eine voraussehende Schonung seiner physischen und finanziellen Mittel geregelt. Obwohl er kein Stoiker war, so hielt er sich dennoch an den Grundsatz: *Naturam sequi.* Er hoffte, dass seine Lebensart ihn

hundert Jahre werde erreichen lassen; doch der Tod überraschte ihn in seinem 72. Lebensjahre. Er wollte nichts Neues mehr schreiben, sondern das Geschriebene revidiren. Die dritte Ausgabe seines grossen Werkes war ihm soeben mit 2000 Gulden bezahlt worden. Diese verspätete und erste Frucht seiner Arbeiten, die er im Herbste seines Lebens einsammelte, gab ihm die genialsten Beobachtungen über jene »armseligen« Hegelianer ein, die wie die Grille ihren Frühling escomptirten, während die kluge und weise Ameise für den Winter gespart hatte. »Meine Philosophie ist nicht wie die ihrige eine Modesache; sie wird bleiben. Die letzte Oelung wird meine Taufe sein; wie bei den Heiligen wartet man auf meinen Tod, um mich zu canonisiren.«

Schopenhauer empfing mich mit derjenigen Freundlichkeit, mit der er alle Franzosen mit Ausnahme des Herrn Alexander Weil empfangen hatte, der als Jude auf ihn einen schlechten Eindruck machte.[1]) Sein im Anfange etwas fremdartiges Gespräch zog mich lebhaft an. Dieser emsige Leser der Times und geistsprühende Causeur war zugleich ein tiefer Denker. Sein glückliches Gedächtniss, mit dem er niemals prunkte, an dessen Ausbildung er vielmehr mit grösster Emsigkeit unablässig arbeitete, war nur die geringste der Gaben, welche er der Natur und seiner Erziehung zu verdanken hatte. Seine tiefe Gelehrsamkeit hatte nichts Pedantisches an sich und trotz-

[1]) Man kennt die geringe Vorliebe, welche Schopenhauer für die Anhänger des Judenthums bekundete.

dem besass er die Bücherweisheit Montaigne's. In seiner Bibliothek sah ich ungefähr 3000 Bände, die er, im Gegensatze zu unseren modernen Liebhabern, fast alle gelesen hatte; es waren darunter wenig deutsche, viel englische, einige italienische, meistens aber französische Bücher. Als Beweis führe ich nur die Diamantausgabe von Chamfort an; er gestand, dass nach Kant die grossen Schriftsteller Helvetius und Cabanis in seinem Leben Epoche machten. Es ist wahr, dass er in ihnen Argumente zu Gunsten seiner Hauptlehre von der secundären Natur des Verstandes gefunden hatte, auf der seine ganze Philosophie des als primäre Potenz des Seins aufgefassten Willens aufgebaut war. Aber er fand in den Werken jener Schriftsteller auch andere gesunde Gedanken, wie z. B. den des Helvetius:[1] »Die grossen Staaten, in denen wir leben, kümmern sich wenig darum, unseren Geist zu erwecken, weil sie nicht der grossen Geister bedürfen; sie erhalten sich durch ihre eigene Masse.« — Erwähnen wir im Vorübergehen noch einen Rabelais, ein in Deutschland selten gefundenes Buch und eine Ars crepitandi, welches Werk man blos hier verzeichnet findet. Er hätte mit Vergnügen in den bekannten Vorwurf eingestimmt, dass seine Landsleute zu viel Consonanten und zu wenig Geist besässen. Alles, was er in Berlin gesehen, hatte sein Gefühl verletzt, er konnte die Grobheit, den Mangel an Erziehung, die pedantische Naivetät und Universitätswindbeutelei

[1]) De l'esprit, IV, 17.

nicht ausstehen. Er schämte sich fast, ein Deutscher zu sein, man musste ihn über dieses erste metaphysische Volk sprechen hören: »Das ist ein Hauptfehler der Deutschen,« sagte er, »dass sie in den Wolken suchen, was sie zu ihren Füssen haben. Wenn man vor ihnen das Wort Idee ausspricht, wobei sich ein Franzose oder Engländer etwas Klares und Bestimmtes denkt, denken sie an einen Mann, der in einen Luftballon steigen will.«

Als ich Schopenhauer zum ersten Male im Jahre 1859 an der Table d'hôte im »Englischen Hofe« zu Frankfurt sah, war er bereits ein Greis. Sein blaues, lebhaftes Auge, seine dünne Lippe, welche ein feines, sarkastisches Lächeln umspielte, seine weite, von zwei weissen Haarlocken eingerahmte Stirne drückten der von Geist und Boshaftigkeit sprühenden Physiognomie das Siegel des Adels und der Vornehmheit auf. Seine Kleider, seine Spitzenkrause und weisse Cravate erinnerten an einen Greis aus dem Ende des Zeitalters Ludwig XV.; seine Manieren waren die eines Mannes aus guter Gesellschaft. Sehr zurückhaltend und von einem oft bis zum Misstrauen gehenden Naturell, verkehrte er blos mit seinen intimsten Freunden oder den Frankfurt besuchenden Fremden. Seine Bewegungen erreichten in der Conversation oft eine ausserordentliche Lebhaftigkeit. Er hasste die eitlen Wortgefechte, dafür aber wusste er umsomehr den Reiz eines gründlichen und geistvollen Gespräches zu würdigen. Er beherrschte und sprach mit gleicher Fertigkeit vier Sprachen: das Französische, Englische,

Deutsche, Italienische und so ziemlich auch das Spanische.[1]) Wenn er sprach, verbrämte er den etwas rauhen deutschen Cannevas mit seinen glänzenden lateinischen, griechischen, französischen, englischen und italienischen Arabesken. Sein Gespräch sprudelte nur so von witzigen Einfällen, Citaten und interessanten Details und liess die Stunden vergessen; manchmal lauschten ihm seine intimen Freunde bis Mitternacht, ohne dass sie ein Augenblick der Müdigkeit überkam oder das Feuer seines Blickes erlosch. Seine ausdrucksvollen Worte fesselten die Zuhörer, sie malten und analysirten zugleich; ein Hauch von Empfindsamkeit vermehrte noch das Feuer seiner Beredtsamkeit. Vor Allem zeichnete sich sein Gespräch durch eine seltene Klarheit aus. Ein Deutscher, der viel in Abyssinien gereist war, war ganz erstaunt, als ihm Schopenhauer die verschiedenen Krokodilarten so detaillirt geschildert hatte, dass er anfangs glaubte, es mit einem alten Reisegefährten zu thun zu haben.

Glücklich Diejenigen, denen es gegönnt war, diesen letzten der Causeure aus dem Zeitalter des vorigen Jahrhunderts zu hören! Er war in dieser Hinsicht ein Zeitgenosse Voltaire's, Diderot's, Helvetius' und Chamfort's. Seine stets gesunden Ideen über die Frauen, über den Antheil der Mutter an den geistigen Eigenschaften ihrer Kinder, seine stets originellen und tiefsinnigen Gedanken

[1]) Er übersetzte aus dem Spanischen eine von Frauenstädt herausgegebene Schrift unter dem Titel: »Balthazar Gracian's Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit« (3. Aufl. 1877).

über die Beziehungen des Willens und der Intelligenz, über die Kunst und die Natur, über den Tod und das Leben der Gattung, seine Bemerkungen über den schwankenden, schwerfälligen und langweiligen Stil derjenigen, welche schreiben, um nichts zu sagen, oder über diejenigen, welche eine Maske vornehmen und mit den Ideen eines Anderen denken, seine trefflichen Bemerkungen gegen Anonyme und Pseudonyme, über die Errichtung einer grammatikalischen und literarischen Censur für diejenigen Zeitungen, welche den Gebrauch der Neologismen, Solœcismen und Barbarismen pflegen, seine genialen Hypothesen über die Erklärung der magnetischen Phänomene, über den Traum und den Somnambulismus, sein Hass gegen Auswüchse irgend welcher Art, seine Ordnungsliebe und seine Scheu vor dem Obscurantismus, der, »wenn er keine Sünde gegen den heiligen Geist, so doch eine Sünde gegen den menschlichen Geist sei« — alle diese Züge sichern unserem Philosophen eine ganz besondere Stellung in der Literatur des XIX. Jahrhunderts.

Dasselbe Vergnügen, das man bei seinem Gespräche empfand, empfindet man bei der Lectüre seiner Werke. Seine Philosophie wurde durchdacht, durchsprochen und durchlebt, wie diejenige des Sokrates; sein Dämon war der Humor, diese andere Form der sokratischen Ironie. Seine Methode ist dieselbe.

Die Grundidee seiner Philosophie, von der er selber sagte: »das ist meine grosse Entdeckung, das ist ein hundertthoriges Theben,« — die Idee nämlich, dass der

Grund aller Dinge nur eine und stets dieselbe bleibende Kraft sei, dass diese Kraft, welche in der Pflanze schlummert, im Thiere erwacht und nur im Menschen zum Bewusstsein gelangt, der Wille sei, wurde von ihm mit einem staunenswerthen Gedankenreichthume und einer seltenen Originalität entwickelt.

Aber Schopenhauer war nicht nur ein Metaphysiker, er hatte auch das Zeug eines Moralisten in sich. Man lese nur seine Parerga und Paralipomena, welche eine sonderbare Vereinigung der Vorzüge und Fehler darstellen, durch die uns seine Werke in gleichem Grade anziehen: Moralprincipien, Lebensregeln, praktische Rathschläge, Seelenhygiene — kurz, Alles findet sich in ihnen. Schopenhauer ist kein liebenswürdiger Moralist, ich gestehe dies gerne zu; aber es gibt bittere Pflanzen, welche reinigend und kräftigend wirken und wir müssen uns fragen, ob nach la Rochefoucauld in Frankreich nicht ein Platz für einen solchen in Deutschland war. Ich nannte la Rochefoucauld. In der That bildeten unsere französischen Moralisten, wie la Rochefoucauld, Vauvenargues, Chamfort und Rousseau die ständige Lectüre und Lieblingsgesellschaft unseres Philosophen. Er wusste sie fast auswendig und citirte sie oft. Man vernachlässigt heute in Frankreich zu sehr jene schätzenswerthen Schriftsteller, welche Meister in der Kunst der Lebensweisheit sind, und es ist interessant, einen Deutschen zu sehen, der, von ihren Grundsätzen erfüllt, uns dieselben durch seine Schriften näher kennen lehrt. Vorzüglich liebte Schopenhauer la Rochefoucauld und Chamfort. Er flicht ihre Gedanken in wundervoller Weise in seinen Stil ein. Man lese z. B. seine Parallele zwischen Macchiavelli und la Rochefoucauld: »Macchiavelli ging noch von dem mittelalterlichen Begriffe des Fürsten so ganz entschieden aus, dass er ihn als eine Sache, die sich von selbst versteht, nicht erörtert, sondern stillschweigend voraussetzt, und darauf seine Rathschläge gründet. Ueberhaupt ist sein Buch blos die auf die Theorie zurückgeführte und in dieser mit systematischer Consequenz dargestellte, damals noch herrschende Praxis, die dann eben in der ihr neuen, theoretischen Form und Vollendung ein höchst pikantes Ansehen erhält. Dies letztere gilt, beiläufig gesagt, ebenfalls von dem unsterblichen Büchlein des Rochefoucauld, dessen Thema aber das Privatleben, nicht das öffentliche ist, und der nicht Rathschläge, sondern Bemerkungen gibt. An dem herrlichen Büchlein könnte man allenfalls den Titel tadeln: meistentheils nämlich sind es nicht maximes, noch réflexions, sondern aperçus: so sollte es daher heissen.«[1]) An Chamfort, dessen Bedeutung er sogar ein wenig übertreibt, schätzte er besonders dessen Gedanken über das menschliche Leben und den misanthropischen Grundton, der seine Schriften durchzog. Chamfort that den Ausspruch: »Es verhält sich mit dem Werthe der Menschen ebenso, wie mit demjenigen der Diamanten, welche bei einem gewissen

[1]) Parerga und Paralipomena, II, 211.

Maasse von Härte, Reinheit und Vollkommenheit einen genau bestimmten Preis besitzen, welche aber darüber hinaus unbestimmbar sind und keine Käufer finden.« Schopenhauer war einer jener seltenen Diamanten und er freute sich, einen Dolmetsch seiner Gedanken in einem so guten Französisch gefunden zu haben. Helvetius besitzt jenes Maass von Geist, das nöthig ist, um zu gefallen, und das ist ein genügender Maassstab für den Werth unseres eigenen Geistes. Schopenhauer weiss in demselben Gold zu entdecken.

Er wollte Hume's populäre Schriften übersetzen und in der 1824 in Dresden redigirten Vorrede findet man ein enthusiastisches Lob des englischen Philosophen, »der auf einem Gipfel steht, von welchem er auf die weiland berühmten französischen Philosophen, wie Helvetius, d'Alembert, Diderot, Voltaire, Rousseau mit merklicher Geringschätzung herabsieht, als auf beschränkte und verstockte Raisonneurs«. Man muss übrigens zugeben, dass Schopenhauer unter allen deutschen Philosophen am wenigsten deutschen Charakter besass. Man vergleiche nur die folgende Stelle, welche ich aus seinen Cogitata hier citiren will.[1]) »A propos, ich lege hier für den Fall meines Todes das Bekenntniss ab, dass ich die deutsche Nation wegen ihrer überschwenglichen Dummheit verachte und mich schäme, ihr anzugehören.«

[1]) Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn. Von J. Frauenstädt, p. 399.

DRITTES CAPITEL.

DER PHILOSOPH.

I. SEINE KRITIK DER KANT'SCHEN PHILOSOPHIE.

Schopenhauer's Kritik der Kantischen Philosophie ist ein Meisterstück. Nur ihm gebührt das Lob, die Lehre des Weisen von Königsberg auf dem engen Raume von hundert Seiten mit einer Klarheit und Genauigkeit erläutert zu haben, die ihres Gleichen suchen. Diese Abhandlung allein, welche den Anhang zum ersten Bande der »Welt als Wille und Vorstellung« bildet, hebt Schopenhauer unter die Philosophen und Kritiker ersten Ranges. Wir kennen bereits aus dem Vorhergehenden seine Achtung, ja seine Bewunderung für Kant. Die »Kritik der reinen Vernunft« ist für ihn das wichtigste Ereigniss auf dem Gebiete der Philosophie seit zwei Jahrtausenden. »Das ist unser Aller Lehrer, er lehrte uns denken, er ist der wahre praeceptor Germaniae.« Er hat das Verdienst, den Deutschen die Augen geöffnet, oder wie Schopenhauer in seiner energischen Sprache

sagt, den Staar gestochen zu haben. Wenn man die Philosophie als Ehrensache betrachtet, so muss man immer auf Kant zurückgehen. Schopenhauer gibt zu, dass er diesem viel verdanke und er weiss sich hiefür erkenntlich zu zeigen. Aber wenn er einerseits in seinem allerdings wohl begründeten Preisen sehr weit, ja so weit geht, dass die Franzosen dasselbe unzweifelhaft übertrieben finden werden, so ist er dafür andererseits nur um so gründlicher in seinem Tadel und er weiss mit einer wunderbaren Geschicklichkeit in der Kant'schen Philosophie das Wahre vom Falschen zu scheiden. Drei Principien dienen ihm zur Erklärung des Kant'schen Systems, zum Auf- und Abschrauben dieser künstlich verwickelten Maschine. Es sind dies: 1. Kant's falsche Ableitung des Dinges an sich; 2. dessen übertriebene Vorliebe für die Symmetrie; 3. dessen gefährliche Verwechslung der Intuition mit der Abstraction.

Schopenhauer gesteht Kant das in seinen Augen sehr grosse Verdienst zu, durch seine gründliche Unterscheidung zwischen dem Scheine und der Wirklichkeit, zwischen dem Phänomen und dem Dinge an sich, der erste allen jenen trümmerhaften Gebäuden des Dogmatismus, wie der Scholastik, der speculativen Theologie und rationellen Psychologie, den Boden entzogen zu haben. Mit Kant beginnt die wahre Philosophie; er leitete sie auf den Weg der Kritik; er lehrte sie der reinen Vernunft zu misstrauen; er stellte die Handlungen des durch die Idee der Pflicht erhellten Menschen in

glänzendem Lichte dar. Denn diese Idee ist der wahre Himmel und steht hoch über dem Werden und dem Phänomen. Kant's transcendentale Aesthetik oder seine Lehre vom Raume und der Zeit ist ein Meisterwerk. Bis auf Kant waren wir in der Zeit: Kant hat die Zeit in uns versetzt. Aber wenn er die Wirklichkeit von dem unterschieden hat, was sie nicht ist, so hat er doch ihr wahres Wesen nicht erkannt. Er war auf dem richtigen Wege, aber hat durch eine unvollständige Analyse den Zweck verfehlt. Er glaubte, dass uns die Empfindung die Gegenwart des Objectes anzeige, während sie in unserem Geiste nur die Idee der Ursache, das Princip der Causalität erweckt, welches selbst das idealste aller Dinge ist. Darin besteht sein Hauptirrthum. Kant konnte noch so oft wiederholen: »der empirische Inhalt der Anschauung wird uns durch die Aussenwelt gegeben.« Gegeben durch wen, wodurch? ruft Schopenhauer aus: er wird es uns nicht ein einziges Mal sagen, denn er weiss es selbst nicht. Und übrigens will das nichts besagen.

Schopenhauer ersucht den Leser, sich dessen zu erinnern, dass die Lehre, welche er zurückweise, nicht ausschliesslich diejenige Kant's, sondern vielmehr die einer ganzen Schule sei, welche man die sensualistische nenne. Diese und ihre gegnerische Schule, welche man mit einer sonderbaren Inconsequenz die spiritualistische genannt hat, glauben und lehren, dass man, wofern man nicht an der Existenz der äussern Welt überhaupt zweifeln wolle, auch nicht leugnen dürfe, dass uns die Er-

fahrung von aussen gegeben sei. Schopenhauer nun leugnet dies und erbietet sich, den Beweis hiefür zu erbringen. »Jene Lehre,« sagt er in seiner lebhaften Sprache, »ist die Achillesferse der Kant'schen Philosophie,« und er glaubt dieselbe wenigstens an dieser Stelle zu Tode verwundet zu haben.

Bemühen wir uns, diese Kritik recht zu verstehen, der zu widersprechen, wenn wir sie einmal verstanden haben, uns vollkommen frei steht. Kant gründet die Realität des Dinges an sich auf einen aus dem Principe der Causalität gezogenen Schluss: dass nämlich die Empfindung in unseren Sinnesorganen eine für jene äussere Ursache haben müsse. Aber da nach seiner eigenen Entdeckung das Gesetz der Causalität uns a priori bekannt und eine Function unseres Verstandes, folglich subjectiven Ursprunges ist, so folgt daraus, dass die Empfindung selbst, auf die wir dieses Gesetz anwenden, ebenfalls subjectiv sei und dass der Raum, in welchem die Anschauung uns ein Object als Ursache unserer Empfindung zeigt, a priori gegeben und eine subjective Form unseres Verstandes sein müsse. Die empirische Anschauung, das ist: jene Anschauung, deren Materie uns nach Kant anderswoher kommt, hat nichts Objectives: nichts löst sich davon los; es ist hier nichts Unabhängiges, nichts Unterschiedenes. Die empirische Anschauung ist nur unsere Vorstellung: sie ist nur die Welt, insoferne sie vorgestellt wird. Um ihr Wesen zu durchdringen, muss man einen ganz anderen Weg einschlagen und eine neue

Fahrt unternehmen. Er stürzt Kant in den Idealismus, den dieser vermeiden will. Kant hatte Furcht: er sah den Abgrund vor sich und schrack zurück.

Schopenhauer, muthiger oder unbesonnener als Jener, stürzt sich, gleich Decius, bewaffnet in den Abgrund, um jedoch wieder bald darauf gerettet und als Sieger, auf der Welt als Wille fussend, emporzutauchen. In Schopenhauer's Augen hatte Kant Unrecht, vor dem Abgrunde zurückzuschrecken: er, der Verfasser der »Kritik der reinen Vernunft«, der Vater des deutschen Idealismus, durfte seinen wichtigsten Ruhmestitel nicht verleugnen und in der zweiten Ausgabe seines grossen Werkes alle idealistisch klingenden Stellen der ersten streichen. Schopenhauer führt diesen Beweis an der Hand des Textes mit Hilfe jener berühmten editio princeps aus dem Jahre 1781, die man vor ihm vernachlässigt und die er der Erste wiederhergestellt hat. Er merkt die Varianten an, weist die eigenthümliche Verbesserungs- oder vielmehr Zerstörungsarbeit nach, welche Kant an seinem Werke vorgenommen hat, und er überlässt Karl Rosenkranz die Aufgabe, den Beweis hiefür durch eine neue Ausgabe zu führen, welche, wie es Letzterer in seiner Vorrede bezeugt, auf Schopenhauer's Initiative entstanden ist.[1]) Aber es ist weniger bekannt, dass Kant

---

[1]) Rosenkranz druckte nämlich in der Vorrede zum II. Bande der von ihm besorgten Gesammtausgabe der Werke Kant's den über diesen Gegenstand an ihn gerichteten Brief Schopenhauer's ab. (Anm. d. Uebers.)

lediglich, um sich vor Inconsequenz zu retten und mit sich selbst in Uebereinstimmung zu bleiben, endlich, um eine falsche Ableitung des Dinges an sich, das ist des absoluten Objectes der Erfahrung, zu versuchen, die zweite und die fünf folgenden Ausgaben seiner Kritik der reinen Vernunft verstümmelt, von einem neuen Gesichtspunkte aus umgearbeitet und schliesslich aus ihr jeden Idealismus zu verbannen gesucht hat, ohne jedoch dem oben bezeichneten Hauptgebrechen abhelfen zu können.

Nachdem Schopenhauer (»Welt als Wille u. Vorst.«, 3. Aufl., I. Band, p. 521 bis 523) den Widerspruch, der sich durch die ganze transcendentale Logik Kant's hindurchzieht, nachgewiesen hat, ruft er aus (a. a. O., p. 523): »Ich bin überzeugt, dass dieser Widerspruch der eigentliche Grund der grossen Dunkelheit des Vortrages in derselben ist. Kant war sich nämlich des Widerspruches dunkel bewusst, kämpfte innerlich damit, wollte oder konnte ihn dennoch nicht zum deutlichen Bewusstsein bringen, verschleierte ihn daher für sich und für andere, und umging ihn auf allerlei Schleichwegen. Davon ist es vielleicht abzuleiten, dass er aus dem Erkenntnissvermögen eine so seltsame, complicirte Maschine machte, mit so vielen Rädern, als da sind: die zwölf Kategorien, die transcendentale Synthesis der Einbildungskraft, des inneren Sinnes, die transcendentale Einheit der Apperception etc. Und ungeachtet dieses grossen Apparates wird zur Erklärung der Anschauung der Aussenwelt, die doch wohl

die Hauptsache in unserer Erkenntniss ist, auch nicht einmal ein Versuch gemacht; sondern diese sich aufdringende Anforderung wird recht ärmlich immer durch den nämlichen, nichtssagenden, bildlichen Ausdruck abgelehnt: »die empirische Anschauung wird uns gegeben.« S. 145 der 5. Aufl. erfahren wir noch, dass dieselbe durch das Object gegeben wird: mithin muss dieses etwas von der Anschauung Verschiedenes sein. Wenn wir Kant's innerste, von ihm selbst nicht deutlich ausgesprochene Meinung zu erforschen uns bemühen, so finden wir, dass wirklich ein solches, von der Anschauung verschiedenes Object, das aber auch keineswegs ein Begriff ist, ihm der eigentliche Gegenstand für den Verstand ist, ja, dass die sonderbare Voraussetzung eines solchen unvorstellbaren Gegenstandes es eigentlich sein soll, wodurch allererst die Anschauung zur Erfahrung wird. Ich glaube, dass ein altes, eingewurzeltes, aller Untersuchung abgestorbenes Vorurtheil in Kant der letzte Grund ist von der Annahme eines solchen absoluten Objectes, welches an sich, das heisst auch ohne Subject, Object ist.«

Aber es reicht nicht hin, Kant an einem Punkte zu fassen. Dieser logische Geist hat einen weiten Weg durchmessen und ein Erklärungsgrund genügt nicht; es bedarf noch eines anderen und diesen glaubt Schopenhauer in der Liebe Kant's zur Symmetrie gefunden zu haben. Man betrachte nur dessen Stil, der ebenso wie der aristotelische bloss durch seine Trockenheit glänzt,

und dem die antike Naivetät vollkommen fehlt — ein Stil, der trotz und vielleicht wegen dieser Mängel seine Nachahmer fand. Kant's Stil ist der getreue und monotone Abdruck des gothischen Stiles; hier, wie dort, dieselbe Vorliebe für die Symmetrie, für Ober- und Unterabtheilungen, dieselbe zur Einheit zurückgeführte Verwicklung. Mit einem Worte: der Kant'sche Stil erinnert uns an den einheitlichen Plan einer alten Kathedrale.

»Nach in verschiedenen Lebensaltern wiederholtem Studium der Kritik der reinen Vernunft,« sagt Schopenhauer,[1]) »hat sich mir über die Entstehung der transcendentalen Logik eine Ueberzeugung aufgedrängt, die ich, als zum Verständniss derselben sehr förderlich, hier mittheile. Auf objective Auffassung und höchste menschliche Besonnenheit gegründete Entdeckung ist ganz allein das Aperçu, dass Zeit und Raum a priori von uns erkannt werden. Durch diesen glücklichen Fund erfreut, wollte Kant die Ader desselben noch weiter verfolgen, und seine Liebe zur architektonischen Symmetrie gab ihm den Leitfaden. Wie er nämlich der empirischen Anschauung eine reine Anschauung a priori als Bedingung untergelegt gefunden hatte; ebenso, meinte er, würden auch wohl den empirisch erworbenen Begriffen gewisse reine Begriffe als Voraussetzung in unserem Erkenntnissvermögen zum Grunde liegen, und das empirische, wirkliche Denken allererst durch ein reines

[1]) A. a. O., p. 531 f.

Denken a priori, welches an sich aber gar keine Gegenstände hätte, sondern sie aus der Anschauung nehmen müsste, möglich sein; so dass, wie die transcendentale Aesthetik eine Grundlage a priori der Mathematik nachweist, es auch für die Logik eine solche geben müsste; wodurch alsdann jene erstere an einer transcendentalen Logik symmetrisch ein Pendant erhielte. Von jetzt an war Kant nicht mehr unbefangen, nicht mehr im Zustande des reinen Forschens und Beobachtens des im Bewusstsein Vorhandenen; sondern er war durch eine Voraussetzung geleitet und verfolgte eine Absicht, nämlich die, zu finden, was er voraussetzte, um auf die so glücklich entdeckte transcendentale Aesthetik eine ihr analoge, also ihr symmetrisch entsprechende, transcendentale Logik als zweites Stockwerk aufzusetzen. Hiezu nun verfiel er auf die Tafel der Urtheile, aus welcher er, so gut es gehen wollte, die Kategorientafel bildete, als die Lehre von zwölf reinen Begriffen a priori, welche die Bedingung unseres Denkens eben der Dinge sein sollten, deren Anschauung durch die zwei Formen der Sinnlichkeit a priori bedingt ist: symmetrisch entsprach also jetzt der reinen Sinnlichkeit ein reiner Verstand.«

So erklärt Schopenhauer das Entstehen von Kant's Urtheils- und Kategorientafel, eines wahren Prokrustesbettes, in welches der Weise von Königsberg die Gesammtbetrachtung der Welt und ihrer Gesetze unter der Gestalt abstracter Formeln, willkürlicher Entgegen-

stellungen und der sehr häufig ganz unanwendbaren Bezeichnungen: Quantität, Qualität, Relation und Modalität eingezwängt hatte. Das Denken verdampft und der Rahmen bleibt. So sind Kant's Schemata der reinen Verstandesbegriffe a priori zu verstehen, die gleichsam die unentzifferbaren Monogramme und Hieroglyphen dieses Theiles der Kritik der reinen Vernunft sind, deren Champollion Schopenhauer mit Recht genannt werden könnte.

Aber welcher Unterschied herrscht auch zwischen der transcendentalen Aesthetik und der transcendentalen Analytik Kant's! In der ersteren, welche Klarheit und Genauigkeit, welche Sicherheit und Tiefe der Ueberzeugung! Kant weiss, was er will und wohin er geht. Im zweiten Theile seiner Kritik dagegen ist Alles verworren und dunkel. In der zweiten Ausgabe verbessert Kant, mit sich selbst unzufrieden, die ganze erste und zweite Abtheilung der Deduction der Begriffe des Verstandes. Was ist befremdender als diese Erscheinung?

Die Vorliebe für die Symmetrie verdrängt aus seinen Untersuchungen den gewohnten Geist und die gewohnte Festigkeit im Ausdrucke. Er, ein so grosser Meister der Logik, kennt hier kaum den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft! Schopenhauer führt für diesen schweren Vorwurf den genauen Beweis (a. a. O., p. 511 f.).

Der Leser wird von mir nicht erwarten, dass ich hier die ganze »Kritik der reinen Vernunft« analysire

und ihre psychologischen Irrthümer in dem Capitel von der Eintheilung aller Objecte in Phänomena und Noumena nachweise, wo Kant die Beziehung zwischen Empfindung, Anschauung und Gedanken gröblich missversteht, oder, dass ich ihm Schritt für Schritt in das Capitel der Amphibolien folge, welches sich damit beschäftigt, Leibniz mittelst einer transcendentalen Logik zu widerlegen. Es genügt, die Quelle dieser bizarren Erfindungen nachgewiesen zu haben. Aber ich muss hier ein Wort über Kant's transcendentale Dialektik, seine drei Ideen der reinen Vernunft und seine Antinomienlehre sagen. Dass Kant, der bereits den Verstand mit seinen Kategorien auf die Folterbank gespannt hatte, durch seine drei Ideen der reinen Vernunft, die er mit seinen drei Beweisgattungen combinirte, ein neues Prokrustesbett auch für die Vernunft erfand, wird bloss Diejenigen überraschen, welche nur wenig mit seiner Philosophie vertraut sind und daher nicht seine Vorliebe für die symmetrische Anordnung kennen. Die Seele mit der ganzen rationellen Psychologie wird unter der Form des kategorischen Urtheils, der Dogmatismus, welcher die Uranfänge der Welt erklären will, als hypothetische Vernunft und Gott endlich, das ens realissimum, als Kategorie des Ideals in jenes Prokrustesbett eingezwängt. Aber so vertraut ich auch mit diesem Mechanismus der Kant'schen Philosophie bin, so bekenne ich, dass mich dieses kindisch gelehrte Spiel mit den Antinomien und diese reine Spiegelfechterei, welche zur Untergrabung der Vernunft

mehr beigetragen haben, als viele Jahrhunderte der Sophistik, auf's Höchste abstossen. Wird ein zweiter Aristophanes erstehen, um dieses sophistische Spiel nach Verdienst zu geisseln, ein Spiel, das zum Verwechseln an den δικαῖος καὶ ἄδικος λόγος erinnert, den der unsterbliche Dichter der »Wolken« dem Sokrates in den Mund legt? Und ohne das Paradoxon so weit auf die Spitze treiben zu wollen, wie es Schopenhauer gethan hat, der behauptet, dass die Thesen nur da seien, um ihm mittelst Sophismen und grober logischer Fehler die Wahrheit der Antithese zu beweisen, so ist es mir unmöglich, dieses All-Accommodationssystem, wie es Schelling genannt hat, wirklich ernst zu nehmen. Was soll man übrigens von jenem ganzen Theile der Kant'schen Kritik sagen, welcher an die schönsten Tage der Scholastik erinnert, wo nämlich Kant alle Gegenstände einer uralten Verehrung zerstört oder doch im höchsten Grade blossstellt: den kosmologischen Beweis, welchen er ironisch einem armen Teufel vergleicht, der incognito reist; die Idee der Freiheit, welche er nicht im tiefsten Innern des Bewusstseins sucht, sondern mittelst einer spitzfindigen Speculation als eine logische Schlussfolgerung oder eine der Prämissen des kategorischen Imperativs hinstellt; endlich jenes unendliche Wesen, das reellste aller Wesen, das nach einer Viertelstunde Arbeit des transcendentalen Idealismus der chimärenhafteste und hohlste aller Begriffe wird. Auch hier sind wir gezwungen, auf die Darstellung Schopenhauer's zu verweisen. Mit welcher Kraft weist

er dem Königsberger Weisen nach, dass er, anstatt sich in das Suchen nach einer absoluten Ursache zu verlieren, eher hätte vom Wollen ausgehen und dieses unmittelbar als das Ding an sich und als das einzig reelle unter allen unseren Phänomenen hätte hinstellen sollen! Mit welchem Nachdrucke weist er ihm nach, dass er, indem er die Methode der Scholastik für den Process des menschlichen Geistes selbst nahm, die drei grössten Objecte der Philosophie: Seele, Welt und Gott nur als drei Ableitungen aus drei höheren Deductionen betrachte, die, was man immer sagen möge, für die Kenntniss der Welt vollkommen unfruchtbar sind. Aber bald hätte ich vergessen, dass in Folge einer bei Kant tief eingewurzelten Vorliebe für die Symmetrie, die Architektonik seines Werkes unvollständig wäre, wenn die theoretische Vernunft nicht die praktische zum Anhang hätte. Diesem Umstande verdanken wir den viel zu sehr gerühmten Traktat von der intellectuellen Moral. Man hebt es nicht genug hervor, dass Kant sechs oder sieben Male dasselbe Werk schuf, indem er bloss die Nebentitel ändert: Kritik der reinen Vernunft, Kritik der Urtheilskraft, Kritik der praktischen Vernunft etc.; denn im Grunde ist es stets dieselbe »Kritik der reinen Vernunft«. Wir finden überall dieselben Capitelaufschriften, dieselben Formen des Urtheils, kurz dieselben Paragraphen! Ja, der Paragraph, dieser Schulgott seit Kant, über den der unvergleichliche Dichter des Faust so köstlich und mit überlegener Ironie gescherzt

hat! Man sagt, dass die Moral Kant's noch zahlreiche Anhänger besitze, während seine theoretische Philosophie nur mehr wenige Jünger zähle. Aber diese Moral, so imponirend sie auch sein mag, kann die idealistischen Consequenzen eines Systems nicht aufhalten, welches Seele und Gott zerstört. Die praktische Vernunft ist ohnmächtig gegenüber dem Zeugnisse der reinen Vernunft und man kann zweifeln, ob der kategorische Imperativ auf unsere Seele einen allzu grossen Einfluss übe. Man muss den Schlussfolgerungen Schopenhauer's über die Moral Kant's, so hart sie uns klingen mögen, zustimmen. Die grossen Tugenden und herrlichen Acte der Ergebenheit hängen nicht blos von dem rationellen Theile der menschlichen Seele ab.

Aber das ist das Privilegium des wahren Genies und vorzüglich desjenigen, welches eine neue Bahn eröffnet, dass es straflos grosse Fehler begehen kann. Die Fehler Kant's sind ohne Zweifel sehr zahlreich. Um die Höhe des Thurmes zu messen, mass er die Länge seines Schattens. Um sich die Dinge besser vorzustellen, drückte er ihnen ein künstliches Gepräge auf, das nur in seinem Gehirne existirte. Um besser die Objecte der Anschauung wahrzunehmen, machte er aus dem Verstande eine camera obscura, in welcher jene sich abspiegeln. Kurz, Kant's Methode stürzt alles bisher Dagewesene um und geht von einer abstracten Erkenntniss aus, um auf diese die Anschauung aufzubauen. Seine Verwechslung dieser mit der Abstraction bewirkte, dass

er sich ein Object der Erfahrung in den Kopf setzte, das gar nicht existirte; seine Liebe für die Symmetrie liess ihn den verwickeltsten und unnatürlichsten logischen Mechanismus erfinden.

Aber alle diese Fehler verschwinden vor Kant's grossem Ruhme, Deutschland zuerst über das Wesen und die Aufgaben der Philosophie die Augen geöffnet zu haben. Wohl machte sich das Bedürfniss nach einer Kritik der Kant'schen Philosophie fühlbar und viele haben diesen Versuch in unserem Jahrhunderte unternommen: Schopenhauern allein ist er in wundervoller Weise gelungen.[1])

II. SCHOPENHAUER'S ERKENNTNISS-THEORIE.

Der Idealismus der »Kritik der reinen Vernunft« verbreitet ein helles Licht über Schopenhauer's Erkenntnisstheorie und bestimmt ihre Hauptzüge, die wir im Folgenden also zusammenfassen wollen:

1. Die von Kant verkannte und durch Schopenhauer wiederhergestellte Unterscheidung zwischen Anschauung und Abstraction.

[1]) Rosenkranz sagt gegen Schopenhauer als angeblichen »Vollender« der Kant'schen Philosophie: »Vielmehr ist seine Vollendung zugleich eine völlige Vernichtung der Kant'schen Philosophie, aus welcher er nur den Unterschied des Wesens von der Erscheinung und die Absolutheit des Willens als primitiven Dings an sich gegen den Intellekt als eine blosse secundäre, an das Substrat der Materie gebundene Function übrig behält.«

2. Zurückführung des ganzen Empfindungs- und geistigen Mechanismus auf das Phänomen der Vorstellung.

3. Selbstthätigkeit des Subjectes, das im Erkenntnissacte erkennt.

4. Nothwendigkeit einer Erfahrungserkenntniss und einer inductiven Logik.

I. Die Vermengung der Anschauung mit der Abstraction ist ein Irrthum, den Kant allen abstracten Denkern hinterlassen hat. Diesem Punkte, als ihrem Centrum, entspringen alle Irrthümer Kant's über die beiden Quellen unserer Erkenntnisse, über sein sogenanntes Object der Erfahrung, dieses absolute Ding an sich, welches die hohlste aller Chimären ist. »Unsere Erkenntniss,« sagt Kant, »hat zwei Quellen, die Empfänglichkeit für äussere Eindrücke, und die Selbstthätigkeit der Begriffe; die erstere ist die Fähigkeit, Vorstellungen aufzunehmen, die zweite die Fähigkeit, ein Object vermittelst dieser Vorstellungen zu erkennen; die erstere gibt uns ein Object, die zweite denkt es.« Schopenhauer gibt diese Lehre nicht zu. Nach Kant bildeten [die äusseren Eindrücke das Object, die Empfindung das Subject. Nach Schopenhauer ist der Eindruck eine blosse Empfindung. Bei Kant findet hier ein Uebergang vom Gedanken zur Anschauung und von der Anschauung zum Gedanken statt, welcher Uebergang jedoch nicht in Einem Sprunge geschehen darf und aus der Vermengung Beider entsteht eben ein zwitterhaftes und fast

ungeheuerliches Product, das Kant'sche Object der Erfahrung. Kant hat drei Dinge unterschieden: *a)* die Vorstellung, *b)* ein Object der Vorstellung, *c)* das Ding an sich. Das erstere gehört dem Gebiete der Empfindung, das zweite dem des Verstandes an, das dritte entzieht sich jeder Erkenntniss. Es gibt also nur zwei Dinge: denn die Vorstellung und ihr Object sind nur ein und dasselbe Ding und die rein hypothetische Zulassung dieses Mittelgliedes ist die Quelle der Irrthümer Kant's. Sein Object der Vorstellung besteht aus dem, was er zum Theile der Vorstellung, zum Theile dem Ding an sich entnommen hat.

II. Es folgt aus dem Vorhergehenden, dass für den Verstand Alles Vorstellung ist, und dass die Welt, in der Aufeinanderfolge ihrer Erscheinungen oder ihrer Phänomene betrachtet, nichts anderes als ein System von Vorstellungen ist, welche nach dem Gesetze der Causalität mit einander verbunden sind: mundus phaenomenon sive apparitio cohaerens. Darin besteht der ganze Mechanismus der Erkenntniss. Die Empfindungsfähigkeit im Sinne Kant's ist eine Fähigkeit, welche das Erkennen unter den Raum und Zeit genannten Formen der Anschauung möglich macht. Mittelst dieser Formen empfängt der Geist den Eindruck der äusseren Dinge; diese enthalten jedoch jene Formen nicht in sich.

III. Jedes ursprüngliche Erkennen ist also intuitiver Natur. Die Anschauung ist der Ursprung aller unserer Erkenntnisse. Die Vorstellungen a priori, welche Kant zu

Gesetzgeberinnen unserer Erfahrung erheben wollte, bieten uns nur intuitive Erkenntnisse; es gibt keine durch die Vernunft ohne Hilfe der Sinne erzeugten reinen Begriffe a priori.

IV. Aber diese intuitiven und Erfahrungserkenntnisse setzen nicht nur jene Formen der reinen Anschauung voraus, die man Zeit und Raum nennt; sie sind nur möglich dank einer engen Verknüpfung dieser Formen unter dem Gebote des Gesetzes der Causalität. Das Gesetz der Causalität, auf das Schopenhauer die zwölf Kategorien Kant's zurückführt, ist allein ein Gesetz a priori; es ist nicht eine blosse Vorstellung von empirischen Kenntnissen; es erzeugt vielmehr die Anschauung von dem, was im Raume ist. Daraus folgt: *a)* dass jede Anschauung eine geistige, d. i. nur durch die Vermittlung des Verstandes möglich ist; *b)* dass das Gesetz der Causalität, wie Zeit und Raum, nur eine reine Vorstellungsform des Subjectes und lediglich auf die Gegenstände der äusseren Erfahrung anwendbar ist, deren Band es bildet.

V. Die Kraft, welche unter diesem Gesetze der Causalität wirkt, ist der Verstand, dem Schopenhauer Vieles zuschreibt, das Kant und die Anderen auf Rechnung der Sinne setzen. Der Mensch und das Thier sind in gleicher Weise mit Verstand begabt, jedoch in verschiedenem Maasse. Der Verstand ist unfähig, seine Functionen zu verallgemeinern: er ist auf die besonderen und unmittelbaren Objecte beschränkt. Welcher Unterschied besteht bezüglich des Verstandes zwischen einem

Menschen, der weiss, dass eine Hammelscotelette seinen Hunger stillen wird, und einem Pferde, das praktisch dasselbe von einem Bündel Heu denkt? Praktische Geschicklichkeit, Geschmeidigkeit, kurz die Summe von Fähigkeiten, welche dazu dienen können, sich in der Welt vorwärts zu bringen, hängen von dieser Durchdringung des Verstandes ab, welche jeder Wirkung eine besondere Ursache zuzuschreiben weiss, und wer sich in diesen Dingen täuscht, ist, was man im gewöhnlichen Leben einen Narren nennt.

VI. In der Definition der Vernunft entfernt sich Schopenhauer ebenfalls von seinen Zeitgenossen. In ihren Augen ist die Vernunft jene begriffsfähige Kraft des Geistes, welche, das Endliche verachtend, sich durch die Fassungskraft, Beobachtung oder das Vorgefühl des Unendlichen, Absoluten und Unbedingten offenbart. Schopenhauer weist der Vernunft einen minder anspruchsvollen Platz an; ausser den bisher betrachteten Vorstellungen, welche sich durch ihre Combinationen auf Zeit, Raum und Materie zurückführen lassen, ob man nun das Object (d. h. die reine Empfindungsfähigkeit und den Verstand oder die Erkenntniss der Causalität) oder das Subject im Auge hat, besitzt nach Schopenhauer der Mensch allein unter allen Bewohnern der Erde noch eine andere Erkenntnissfähigkeit, ein absolut neues Bewusstsein, welches ein richtiges Vorgefühl mit Recht Reflexion genannt hat. Denn es ist in der That ein Reflex jeder intuitiven Erkenntniss, es ist jedoch anderer

Natur. Dieses neue Bewusstsein von einer so hohen Macht, dieser abstracte Reflex aller Anschauung in der unmerklichen Erfassung der Vernunft, gibt dem Menschen allein jene Urtheilskraft, die seine Erkenntniss von derjenigen des Thieres unterscheidet, und seiner Erdenwanderung einen von dem seines vernunftlosen Bruders verschiedenen Charakter aufdrückt.

Die Vernunft ist also das unterscheidende Merkmal zwischen Mensch und Thier, jedoch in den Augen Schopenhauer's immerhin nur eine Fähigkeit, abstracte Vorstellungen (im Sinne Locke's) zu erfassen, mit dem er, was den Werth dieser Fähigkeit betrifft, fast übereinstimmt. Die Vernunft kann, so wunderbar die ihr innewohnenden Kräfte sein mögen, nur die von der Beobachtung gelieferten Eindrücke coordiniren. Als productives Kraftmittel erhebt die Vernunft unzweifelhaft den Menschen über das Thier, aber als Erkenntnissmittel ist die Beobachtung der sicherste Weg. Man muss sich an die Erfahrung halten. Seine mathematische Theorie erinnert an Gassendi. »Der Irrthum der Geometer, die den Spuren des Euclid gefolgt sind,« sagt Schopenhauer, »bestand darin, bei der Construction ihrer Figuren die Beobachtung zu vernachlässigen und ihre Demonstrationen bloss aus den logischen Vernunftschlüssen zu schöpfen.« Von dem von Kant aufgestellten Satze ausgehend, dass der Raum die a priori-Form der Beobachtung sei, thut Schopenhauer einen weiteren Schritt, indem er behauptet, dass man ein geometrisches System construiren

könnte, wo die Thatsache nicht allein wahr, sondern auch die Ursache des Theorems, nicht nur das ὅτι, sondern auch das διότι wäre — um mit Aristoteles zu reden. Der Beweis, auf den er sich stützt, ist dem Platonischen Meno entlehnt.

VII. Die sichtbare Welt ist also nur die folgerechte und zusammenhängende Scheinwelt. Zeit, Raum und Causalitätsgesetz sind nur reine Formen der Anschauung und haben mit der Natur der Dinge nur insoferne zu schaffen, als sie die Objecte des erkennenden Subjectes sind. Der nach dem Gesetze der Causalität zum Denken gezwungene Geist ist ein ebensolcher Widerspruch, als wenn man von einer ersten Ursache spräche. Wie kann man an eine solche denken, da jede Ursache die Wirkung einer anderen ist? Das Gesetz der Causalität ist keine Droschke, die Jeder besteigen kann und die Jeden führt, wohin er nur will. Dasselbe drängt sich vielmehr dem Geiste als eine Nothwendigkeit auf, oder besser gesagt, ist die Nothwendigkeit selbst, welche der Geist den Dingen auferlegt. Auf diesem Wege werden wir das Ding an sich nicht finden. Mit einem Worte: Kant liess hinter dem Phänomen ein geheimnissvolles Unbekanntes bestehen. Alsdann kam Fichte und sagte: »dieser Ueberrest ist nur ein Erzeugniss des Geistes.« Schliesslich kommt Schopenhauer, bekämpft Fichte und drängt Kant, gerade durch die Kraft seines Idealismus zu folgendem, neuen Resultate: »Dieses geheimnissvolle Unbekannte ist weder der Geist noch eine Frucht des

Gehirnes; es ist die moralische Substanz der Welt, der Wille.«

Der Philosoph des Willens musste nothwendiger Weise die Einsicht opfern. Als Beweis hiefür kann seine Erkenntnisstheorie dienen, deren Principien Kant, Locke und Berkeley entlehnt sind. Die Rolle des Empfindungsvermögens, des Verstandes und der Vernunft ist im Sinne des Idealismus abgeschwächt oder gefälscht. Selbst der Sensualismus wird gegen die Vernunft ausgebeutet. Eine unvollständige und falsche Psychologie liegt diesem Vorgange zu Grunde. Aber die Theorie des Verstandes ist nur die negative Seite dieser Philosophie; ihre positive und wahre Seite ist die Theorie des Willens. Da die erstere eine Fortsetzung und ein Anhang der Kant'schen Kritik ist, so müssen wir hier mit ihr beginnen. Wir behalten uns unsere eigene Kritik für ein späteres Capitel vor.

VIERTES CAPITEL.

SCHOPENHAUER'S ANSICHTEN ÜBER DIE MÖGLICHKEIT UND GRENZEN DER METAPHYSIK.

Schopenhauer besitzt ein derart klares Bewusstsein von der Philosophie, ihrem Gebiete und ihren Unterscheidungsmerkmalen von den anderen Wissenschaften, dass ihm Hegel, dem dieses Gefühl abging, in hohem Grade geringschätzungswürdig erscheinen musste. Es gibt nichts Klügeres, als seine Ideen (ich sage nicht sein System) über die Philosophie. Dieselben haben nach dem Bankerotte der Hegel'schen Ideen die meiste Aussicht, den Beifall der vernünftigen Leute zu finden.

Der Mensch kann nicht Alles wissen, seine Allwissenheit ist eine Lüge. Die Philosophie muss einen kühnen Entschluss fassen und, den grossen Abenteuern den Rücken kehrend, frei und offen in die Bahnen der Erfahrung zurückkehren, um aus dieser eine Metaphysik zu schaffen, die auf Anschauungen und nicht auf blossen

Ideen beruhen, die den Zusammenhang der Erfahrung, und nicht diesen oder jenen Theil derselben, zu erfassen sich bemühen soll.

Die Philosophie, obwohl durch diese heilsamen Verluste etwas eingeschränkt, hat immerhin noch ein weites und herrliches Gebiet vor sich. Sie ist grundverschieden von der, jeder besonderen Wissenschaft eigenthümlichen Philosophie. Der Gegenstand der Specialwissenschaften ist die Verknüpfung der Phänomene nach dem Gesetze der Causalität, welches das ganze Gebiet der Phänomene beherrscht. Sie beschränken sich darauf, jene Verknüpfung durch die Nothwendigkeit des ursächlichen Bandes zu erklären, welches sie mit einander vereinigt. Jede derselben bleibt bei den Grenzen dieser Erklärung stehen, ohne über das Wesen des Dinges selbst irgend eine Vermuthung auszusprechen und stösst schliesslich auf etwas, was unerklärlich ist.

Die Philosophie fängt an, wo die einzelnen Wissenschaften aufhören. Sie setzt nichts als bekannt voraus. Sie will und muss Alles erklären, sowohl die Verknüpfung der Phänomene, als das ursächliche Band, von dem dieselbe abhängt. Was die anderen Wissenschaften voraussetzen und als Grundlage für ihre Erklärungen annehmen, bildet den Stoff selbst für das philosophische Problem.

Jede Wissenschaft hat die ihr eigenthümliche Philosophie, welche nichts anderes ist, als die Verallgemeinerung und Uebereinstimmung ihrer vorzüglichsten Resultate, in ihrem Zusammenhange betrachtet.[1]) Diese allgemeinen Resultate halten bei der Philosophie, im eigentlichen Sinne des Wortes, inne, bringen ihr ihre Daten zu und ersparen ihr so die Mühe, dieselben in den einzelnen Wissenschaften selbst aufzusuchen. Diese Philosophien der Einzelwissenschaften (Botanik, Geologie, Mathematik etc.) bilden also in gewisser Hinsicht die Vermittlerinnen zwischen den einzelnen Wissenschaften und der Philosophie. Sie entstehen unabhängig von ihr und den Daten der einzelnen Wissenschaften. Sie warten zu ihrer Entwicklung nicht auf die Fortschritte der letzteren; aber, ihnen vorausgehend, endigen sie damit, die Lehren in ein zusammenhängendes Ganzes zusammenzufassen. Die Philosophie findet darin eine Bestätigung und gleichsam eine Gegenprobe; denn die allgemeine Wahrheit kann durch die besonderen Wahrheiten nur bestätigt werden. Aber welches immer die Vortheile der Theilung der empirischen Arbeit und die Resultate dieser speciellen Wissenschaften sein mögen, die Philosophie muss sich ihrer bemächtigen; ebenso wie die einzelnen Bestandtheile der Uhren, welche in den verschiedenen Alpenthälern der Schweiz verfertigt werden,

[1]) Das ist die treffendste Antwort, die man bisher John Stuart Mill ertheilt hat, der aus der Metaphysik eine Philosophie der Wissenschaften macht, welche nur eine Abstraction der verschiedenen Wissenschaften wäre. Wir empfehlen diese Bestimmung des Wesens der Philosophie der Aufmerksamkeit Taine's, welcher diese Anschauungen der positivistischen Schule mit einer gewissen Vorliebe auseinandergesetzt hat.

in Genf zur Fabrication der Uhren concentrirt werden müssen.

Da das Kriterium der Wahrheit die Erfahrung ist, so ist der Anfang der Philosophie die innere Erfahrung oder das Bewusstsein. Es gibt kein anderes Kriterium und Descartes hat in dieser Hinsicht Recht. Die Philosophie, muss man mit Bacon wiederholen, stützt sich auf die Erfahrung; nicht wie die anderen Wissenschaften auf dieses oder jenes Experiment, sondern auf die Erfahrung im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. auf ihre Möglichkeit, ihren wesentlichen Inhalt, ihre inneren oder äusseren Elemente, kurz auf ihre Form und ihre Materie. Die wahre Methode ist also die inductive, welche sich vom Besonderen zum Allgemeinen erhebt und die Transcendenz nicht ausschliesst.

Will man nach diesen Prämissen zu einer richtigen Eintheilung der Philosophie gelangen, so muss man zuvor den Kreis der Erfahrung und zu gleicher Zeit ihre Form und ihre Natur beobachten. Dieser Kreis ist die Vorstellung oder Erkenntniss, kurz, was man Verstand nennt.

Deshalb muss jede Philosophie mit der Erforschung der Kräfte des Verstandes, seiner Gesetze und Formen, ebenso wie ihres Werthes und der Grenzen, in denen sie eingeschlossen sind, beginnen. Diese Untersuchung macht die *philosophia prima* aus, die in zwei Theile zerfällt, von denen der erste die ursprünglichen Vorstellungen behandelt und Dianoiologie oder Theorie

des Verstandes genannt werden kann, während der andere Theil von den secundären, abstracten Vorstellungen und den sie beherrschenden Gesetzen handelt und die Logik oder Theorie der Vernunft genannt wird.

Diese allgemeine Eintheilung fasst in sich, oder besser gesagt, ersetzt das, was man bisher Ontologie genannt hat. Die Ontologie als die Theorie der allgemeinen und wesentlichen Eigenschaften der Dinge betrachtet, hat seit Kant keine Existenzberechtigung mehr. Sie besteht blos durch ein Missverständniss und weil man für Eigenschaften der Dinge nimmt, was ihnen blos durch die Form und Natur unserer Vorstellungskraft oder unseres Verstandes zukommt. In der That ist sie ein Spiegel der Dinge; aber ein Spiegel, der den Dingen seine eigene Farbe, seine Formen und seine Gesetze gibt, wie der Mann in dem berühmten von Kant citirten Beispiele, der grüne Augengläser trägt und daher Alles grün sieht.

Die Metaphysik, im engeren Sinne des Wortes, ist die Philosophie, welche aus diesen Untersuchungen abgeleitet wird. Sie lehrt uns nicht nur, die Natur und Alles, was besteht, in seinem Zusammenhange und seiner Verknüpfung zu erkennen, zu ordnen und zu beobachten, sondern sie zeigt uns die Natur als ein Ganzes von gegebenen und in gewisser Hinsicht bedingten Phänomenen, in deren Schosse ein von jedem Phänomen unabhängiges Wesen entsteht, und das Kant das Sein oder

das Ding an sich nennt, d. i. die absolute Realität. Das ist das eigenthümliche Gebiet der Metaphysik.

Bevor wir die verschiedenen Verfahrungsweisen, durch welche uns diese Wissenschaft gegeben ist, näher betrachten können, stellen sich uns zwei Vorfragen in den Weg: diejenige über die Möglichkeit und die über die Grenzen der Metaphysik selbst. Kant hat, indem er in seiner »Kritik der reinen Vernunft« sich gefragt hat, wie die synthetischen Urtheile a priori möglich seien, auf eine zweite, nicht minder wichtige Frage geleitet: ist Metaphysik überhaupt möglich? Schopenhauer, der sich als Fortsetzer Kant's betrachtet, nahm diese Frage wieder auf, gab ihr jedoch eine etwas verschiedene Lösung. Für Kant war die Metaphysik im Grunde identisch mit der Kritik der Vernunft. Schopenhauer hat ihren Inhalt etwas eingeschränkt, aber nur, um dadurch ihre Grundlagen zu befestigen. Nach ihm soll sie das ganze Gebiet der Erfahrung von einem erhabeneren Gesichtspunkte, als es die Erfahrungswissenschaften thun, erklären, und zwar, ohne aus dem Kreise der Erfahrung herauszutreten. Sie soll ferner das erklären, was die anderen Wissenschaften nicht zu erklären vermögen. Ihre Mittel zur Erreichung dieses Zweckes bestehen in der Combination der inneren und der äusseren Erfahrung, in der Vorstellung des in seinem Zusammenhange, in seinen verschiedenen Phasen und in seiner innigen Verknüpfung aufgefassten Phänomens. Oder, um einen bekannten, aber ausdrucksvollen Vergleich zu gebrauchen:

man muss mittelst der Metaphysik dahin gelangen, die anfangs räthselhaften Schriftzeichen einer unbekannten Schrift geläufig lesen zu können.

Diese Aufgabe ist eine im hohen Grade kritische zu nennen. Sie geht von dem Bewusstsein, dem einzigen Schauplatze unserer inneren und äusseren Erfahrung, aus. Nur das Bewusstsein liefert ihr das Ding an sich oder die wahre Realität, die wir der Welt nur dann zuschreiben oder auf sie übertragen, wenn wir sie zuvor unmittelbar in uns gefühlt haben.

So begründet und ergänzt Schopenhauer, in den Spuren Kant's, die zugleich die des Cartesius sind, wandelnd, den kritischen Idealismus seines Meisters, des Verfassers der »Kritik der reinen Vernunft«. Aber er bleibt hiebei nicht stehen. Er will der Idee der Erfahrung, welche Kant's und sein eigener Ausgangspunkt gewesen ist, ihren ganzen Inhalt zurückgeben; er will die Erfahrung bezüglich ihrer Möglichkeit, Form und Materie in ihrem Zusammenhange erklären. Hier genügt der Kriticismus nicht mehr. Schopenhauer fühlt es; und, obwohl er sich noch immer strenge innerhalb der Grenzen hält, welche sein Meister der Erkenntniss gesteckt hat, verhält er sich ihm gegenüber mehr kritisch als dogmatisch; aber sein Dogmatismus überschreitet nicht die Grenzen und schliesst die Kritik nicht aus.

Kant hatte Unrecht, die Metaphysik für unmöglich zu erklären. Kant hatte ferner Unrecht, nachdem er seinen Ausgangspunkt von der Erfahrung genommen hatte,

zu behaupten, dass die Metaphysik nichts mit dieser gemein habe, wodurch er nur dem Skepticismus Thür und Thor öffnete. Warum, sagt ungefähr Schopenhauer, sollte die Metaphysik nicht ihren Ausgangspunkt von der Erfahrung nehmen, sondern ewig dazu verurtheilt sein, zwischen Himmel und Erde zu schweben? Dadurch, dass man immer und immer wiederholte, dass, um über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen, man früherer und höherer Erkenntnisse bedürfe, die jenseits aller möglichen Erfahrung lägen, gab man Kant gegen jede Metaphysik — doch was sage ich — gegen jede Gewissheit eine mächtige Waffe in die Hand. Denn er sagte uns dann — und es war ihm ein Leichtes, dies zu beweisen — dass jede Erkenntniss dieser Art nichts Anderes sei, als eine Form des Verstandes, um der Erfahrung auszuhelfen, über die sie daher nicht hinausgehen konnte. Wie, ruft Schopenhauer an einer anderen Stelle aus, man will uns glauben machen, dass wir, um die Grenzen der Erfahrung, d. i. der Welt, die wir sehen und hören, zu überschreiten, Augen und Ohren verschliessen und uns einverstanden erklären müssen, ihren Inhalt zu verleugnen und nur leere Formen a priori anzuwenden, die wir doch unmöglich als Stoff der Erfahrung anschauen können? Ist es nicht viel richtiger und vernünftiger, dass die Wissenschaftslehre die Erfahrung schöpfe im Allgemeinen aus der Erfahrung? Ist es nicht dem gesunden Menschenverstande zuwider, anzunehmen, dass der Philosoph, der von der Natur der

Dinge spricht, die abstracten Ideen und nicht die Dinge selbst betrachten müsse? Die Quelle jeder metaphysischen Erkenntniss scheint mir im Gegentheil nicht blos die äussere, sondern auch die innere Erfahrung zu sein. Wenn die Metaphysik auf die endliche Lösung des Problems hoffen darf — und das ist ihre originelle Seite und erlaubt ihr, den entscheidenden Schritt zu wagen — so geschieht dies deshalb, weil sie, richtig verstanden und auf ihren wahren Platz gestellt, das eigentliche Band zwischen der äusseren und inneren Erfahrung bildet und aus dieser den Schlüssel zu jener macht.[1])

---

[1]) In Frankreich, wo wir im Augenblicke noch kein genügend deutliches Bewusstsein dieser von Schopenhauer so klar ausgesprochenen Wahrheiten besitzen, ist man weit entfernt, über die wahre Tragweite der Metaphysik ein so richtiges Urtheil zu fällen. Diese Nüchternheit in den Ansprüchen der Philosophie, diese Klarheit im Ausdrucke und die sichere Methode empfehlen die citirten Stellen der Aufmerksamkeit der Denker. Das sind keine vornehm stolze Abhandlungen über die Zukunft der Metaphysik oder ein dickes Buch über die positive Metaphysik, geschrieben zur Verherrlichung der wenig positiven Metaphysik Hegel's. Das ist namentlich kein kühner Versuch, die Metaphysik mit dem Positivismus Stuart Mill's auf den schwankenden Grundlagen zu versöhnen, welche Taine in einem Artikel der *Revue des deux Mondes* vorgeschlagen hat. Taine glaubt sich seines Erfolges sicher: überdenke er einmal die eben citirten kräftigen Stellen Schopenhauer's und er wird des Abgrundes gewahr werden, der den Positivismus von der Metaphysik trennt. Die Verbindung der Thatsachen, die Aufhäufung der Phänomene, ihr Zusammenfassen in Gruppen, und selbst das Auffinden der in ihnen waltenden Gesetze gehört noch immer in das Gebiet der Einzelwissenschaften und der ihnen eigenthümlichen Philosophien. Die Metaphysik beginnt, wo diese aufhören, und von diesem Gesichtspunkte aus steht selbst Mill der Frage fremd gegenüber.

Wenn aber Schopenhauer im Gegensatze zu Kant die Möglichkeit einer Metaphysik zugibt, so gibt er sich über ihre wahren Grenzen nicht, wie Hegel, einer Täuschung hin. Wie gross auch sein Vertrauen in seine Methode und in den tiefen Blick, den er auf die Welt geworfen, sein möge, so behauptet er doch nicht, Alles erklären zu wollen, kein Problem ohne Lösung zu lassen und von Allem das Warum und das Wie anzugeben. Es genügt ihm, sich der Wahrheit zu nähern und seine Devise lautet: *est quondam prodire tenus, si non datur ultra.* Wir sind in tiefe Nacht gehüllt: die Liste der Unvollkommenheiten des Verstandes ist gar gross. Die Vernunft täuscht und führt uns sehr oft irre, aber wenn wir uns fest an die Erfahrung halten, unseren Ausgangspunkt von der lebendigen Anschauung und nicht von der leeren Abstraction nehmen, so können wir hoffen, allmälig vorwärts zu schreiten. Wenn es mit unserer Einsicht gut bestellt ist, und da noch kaum, können wir Alles verstehen, was in der Natur ist, doch nicht die Natur selbst. Und das ist immerhin etwas.

Indem wir so mit Mass und Nüchternheit nach vorwärts dringen, gehen wir vom Phänomen zur Wirklichkeit, von dem, was erscheint, zu dem, was erscheinen muss, kurz zur Metaphysik (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) über. Ich spreche hier nicht von jener nebelhaften und abstracten Metaphysik, welche blos eine Wissenschaft allgemeiner Ideen und Worte oder Zeichen ohne die ihnen entsprechende Anschauung ist, wie etwa: das Absolute, die absolute Substanz, Endlich und Unendlich, Identität, Sein und Wesen. Denn die allgemeinen Ideen bilden den Stoff der Philosophie, sind aber nicht die Quelle, aus der sie geschöpft ist, der *terminus ad quem* und nicht der *terminus a quo* des philosophischen Gedankens. Ich will hier vielmehr von jener einzig wahren und wirklichen Metaphysik sprechen, welche auf lebendigen Anschauungen und nicht auf abstracten Ideen beruht, welche keine Wissenschaft reiner Begriffe, sondern eine Wissenschaft der Totalität der Erfahrung ist, die ihren Ausgangspunkt nicht in der abstracten Erkenntniss, sondern in der Wissenschaft des menschlichen Geistes hat — diese Wissenschaft als eine innere Erfahrung betrachtet, welche ihre Materie nicht in den Worten, sondern in dem allein unmittelbaren, allein gegebenen und wirklichen Erfahrungs-Bewusstsein hat und deren Methode nicht die Abstraction, sondern die Induction ist.

Diese reale Metaphysik, welche, wie wir alsbald zeigen werden, im Willen die innere und letzte Form des Phänomens erfasst, scheidet sich in drei Theile, welche der Wille durcheilt, um zu seinem vollkommensten Ausdrucke zu gelangen: die Natur, die Kunst und die Moral. Es gibt also eine Metaphysik der Natur, eine Metaphysik des Schönen und endlich eine Metaphysik der Sitten.

Die Wissenschaft vom Kosmos, oder die Metaphysik der Natur ist nicht, wie Alexander v. Humboldt

glaubte, eine reine Entwicklung, deren historische Beobachtung auf den Grund der Dinge leiten könne. Diese unendlichen Genesien und Kosmogonien Hegel's und Schelling's gehen nicht über das Werden und das Phänomen hinaus; sie sind vollständig in den Grenzen der Causalität eingeschlossen. Die wahre Methode, von denen diese Philosophen auch nicht eine Ahnung hatten, besteht darin, die Formen der Nothwendigkeit abzuwerfen, welche das Princip der Causalität der Erkenntniss auferlegt, um sich seinen Weg in das Innere der Dinge zu bahnen. Es gibt eine innere und transcendentale Welt, an die jene Denker gar nicht gedacht zu haben scheinen und welche die einzig reelle und wahre Welt ist. Die Wissenschaft des Kosmos ist jene Wissenschaft, welche uns in dessen Wesen eindringen lässt und das Warum und das Wie aufgibt, um sich an das zu halten, was ist.[1]) Sie hält sich nicht bei den

äusseren Beziehungen und Uebergangsformen auf, sondern befasst sich mit dem, was die Analyse nicht erreichen kann und was, nachdem sie alles Uebrige unterdrückt und entfernt hat, auf dem gemeinsamen Grunde aller Beziehungen, dem Wesen der stets mit sich identischen Welt übrig bleibt. Das Gesetz der Causalität, dessen Gebiet man genau abgrenzen kann, beherrscht nur die

[1]) Da die positivistische Schule Auguste Comte's hierin eine indirecte Billigung ihres Naturalismus finden könnte, so will ich sie von diesem Irrthume abbringen und ihr den Abgrund zeigen, der sie von dem deutschen Philosophen trennt. Jene Schule, welche mit einer wirklich seltenen Oberflächlichkeit die Philosophie der Botanik oder Zoologie, kurz einer Specialwissenschaft, für die Philosophie schlechtweg nimmt, bildet sich ein, dass das ganze philosophische Verfahren darin bestehe, die Thatsachen mit einander zu verbinden, die diesen zu Grunde liegenden Gesetze aufzufinden und Alles in eine Gruppe zusammenzufassen. Stolz auf dieses Resultat ruft sie dann aus: »Das ist die Wissenschaft der Wissenschaften! Sie ist gefunden und dazu haben wir weder die allgemeinen Ideen noch die Axiome nöthig, nicht einmal das Gesetz der Causalität.« Schopenhauer dagegen, der ein so klares Bewusstsein von all' diesen schwierigen Problemen besitzt, sagt, dass man diesen Leuten, welche sich durch die Anfänge der Wissenschaft irreführen lassen, besonders den Vorwurf machen müsse, dass sie sich nicht genügend von dem Gesetze der Causalität los zu machen und aus ihrem Bereiche herauszutreten wissen. Das Gesetz der Causalität beherrscht in der That alle Einzelwissenschaften und die diesen eigenthümlichen Philosophien, welche die positivistische Schule von dem Zwange des Causalitätsgesetzes unabhängig erklärt. Nach diesem Axiome denken und handeln die Anhänger der genannten Schule: denn dieses Axiom ist nur der subjective Ausdruck der Nothwendigkeit, welche unser Geist den Dingen auferlegt, und so lange es einen Geist geben wird, der die Verkettung der Dinge zu begreifen im Stande ist, wird dieses Axiom bestehen. Aber was sie nicht wissen und was ich weiss, ist, dass diese Welt der Erscheinungen, welche, was sie immer sagen mögen, durch das Gesetz der Causalität, das zu leugnen sie Unrecht haben, unabwendbar geleitet wird, nicht einmal der Anfang der Philosophie ist und ganz dem Gebiete der Specialwissenschaften angehört. Diese Wissenschaft der Wissenschaften, welche sie suchen, ohne sie zu finden, fängt da an, wo jene aufhören, nämlich mit der wirklichen und nicht mit der phänomenalen Welt, welche der Herrschaft der Causalität und der Nothwendigkeit einer endlosen Verkettung entzogen ist. Hieher, in diese unerforschte Gegend muss man sich begeben, die der positive Geist ausserhalb der Wissenschaft liegen lässt, die aber trotzdem keine grosse, von Chimären und Worten erfüllte Leere ist, wie die metaphysische Welt Hegel's. Aber, um hier auftreten zu können, muss man den geeigneten Schlüssel haben; und den haben sie eben nicht; und deshalb bleibt diese von Kant und Schopenhauer entdeckte Welt auch ferner ausserhalb des Bereiches der Wissenschaft.

Veränderungen und die Formen, aber jenen gemeinsamen Grund erreicht es nicht.

Wenn es also etwas Anderes als Veränderungen gibt, welche durch ein Gesetz geleitet werden (gleichviel ob im idealistischen oder positivistischen Sinne), so muss es einen anderen Weg geben, um sich zur Erkenntniss des Wesens des Kosmos zu erheben.

Die Metaphysik des Schönen offenbart das Object zuerst in der Natur, unter seiner reinsten und vollkommensten Form betrachtet. Sie erfasst es unter seiner Form als äusseres oder objectives Phänomen und bedient sich dabei der Ideen des Plato als Bindeglied zwischen der subjectiven und objectiven Welt.

Aber erst in uns selbst findet das innere Wesen seine unmittelbare Offenbarung: und hier ist der Ursprung der Metaphysik der Sitten oder der Moral schlechtweg zu suchen, welche der dritte und letzte Theil der Metaphysik und ihre erhabenste Offenbarung in der Welt ist. Die Moral ist für Schopenhauer, ebenso wie für Descartes, die vollkommenste Frucht an dem Baume der Erkenntniss.

Man wird sich wundern, in diesem Programm nicht die rationelle Psychologie zu finden. Schopenhauer, hierin der berühmten Beweisführung Kant's folgend, dass die Seele eine transcendentale Individualität sei, glaubt nicht, die Psychologie in die Reihe der metaphysischen Wissenschaften aufnehmen zu sollen. Er überlässt vielmehr, wie er sagt, diese weder bewiesene,

noch gerechtfertigte Hypothese den Philistern und Hegelianern. Ueberzeugt, dass das wirkliche Wesen des Menschen nur im Zusammenhange der Welt erfasst werden könne, dass der Makro- und Mikrokosmos sich gegenseitig erklären und sogar identisch sind, glaubt er nicht, eine eigene Seelenlehre schaffen zu müssen. Er wäre eher geneigt, sie durch die Anthropologie zu ersetzen, diese als Erfahrungswissenschaft aufgefasst, die sich ihrerseits auf die Anatomie und Physiologie stützt und auf der Beobachtung der moralischen und intellectuellen Kundgebungen und dem Studium der Eigenschaften des Menschengeschlechtes und ihren individuellen Verschiedenheiten begründet ist.[1])

Dies sind der Zusammenhang, die wesentlichsten Charakterzüge und die verschiedenen Zweige der Philosophie nach dem Verfasser der »Welt als Wille und Vorstellung«. Das der Philosophie eigenthümliche Gebiet, ihre Unterscheidung von anderen Wissenschaften, ihr Ausgangspunkt und ihre Methode, die Möglichkeit der Metaphysik, ihre Unterabtheilungen und Grenzen, alle diese schwierigen Fragen haben ihre klare und bestimmte Antwort erhalten. Von Kant ausgehend, der

[1]) Diese Ausschliessung der rationellen Psychologie und speculativen Theologie scheint uns, obwohl sie die Autorität Kant's für sich hat, nicht gerechtfertigt zu sein. Wir werden in unserer Kritik darauf zurückkommen. Wohlverstanden, wir legen hier eine originale Philosophie dar, ohne sie zu kritisiren. Die Metaphysik innerhalb der Grenzen der Erfahrung ist nicht erwiesen; doch warten wir das Ende ab.

als der Erste es aussprach, dass die Metaphysik innerhalb der Grenzen der Erfahrung möglich sei, geht Schopenhauer auf dieser Bahn weiter als Jener, indem er nicht nur beweist, dass die Metaphysik möglich sei, sondern dass sie sogar die Wissenschaft von der Totalität der Erfahrung ist. Getreu den Principien des Idealismus der »Kritik der reinen Vernunft« will er dieselben im Sinne des Dogmatismus weiterentwickeln. Ein praktischer und mit einem moralischen Sinne begabter Geist, schreitet er von der Metaphysik zur Wissenschaft der Sitten fort und macht aus derselben die Krone der Philosophie. Seine Theorie des Willens wird uns diese Metaphysik in ihrer vollen Thätigkeit zeigen.

FÜNFTES CAPITEL.

—

SCHOPENHAUER'S WILLENS-THEORIE.

Zwei durch einen tiefen Abgrund von einander getrennte Sphären treten uns in der Welt als Vorstellung und der Welt als Wille gegenüber: die erstere, wie Alles, was in den Bereich des Raumes und der Zeit fällt, dem Gesetze der Causalität unterworfen; die zweite, die allein identische und wirkliche Welt, unabhängig und frei von jeder Schranke, über der Zeit und dem Raume schwebend, und zwischendurch, gleichsam zur Ausfüllung des Abgrundes, der diese beiden Welten trennt, die platonischen Ideen, deren sich Schopenhauer als Vermittlerinnen zwischen Erscheinung und Wirklichkeit und als Beweis der Wirkung des Willens innerhalb der Welt bedient; endlich als Krönung des Gebäudes — denn eine dieses Namens würdige Philosophie kann ohne ein fest aufgebautes moralisches System nicht gedacht werden —

die Verzichtleistung und die freiwillige Selbstaufopferung, dieses furchtbare und verhängnissvolle Gesetz in seiner ganzen, ursprünglichen Härte und unbeugsamen Nothwendigkeit, ohne irgend welche Schonung und ohne jene klugen Milderungen, welche der Lauf der Zeiten oder das Interesse der Orthodoxie an demselben vorgenommen haben; kurz, eine Aufopferung, wie sie die strengsten Asketen mit ihrer Mystik und ihren barbarischen Dogmen geübt haben. Dies ungefähr ein freilich sehr unvollkommenes Bild von Schopenhauer's originellem philosophischen Systeme des Willens.

Es gibt zwei Hemisphären, von denen Plato nur eine dunkle Ahnung besessen, die Kant bereits klarer erkannt, aber immerhin noch nicht genügend abgegrenzt hatte — zwei Welten, von denen uns die eine nichts von der anderen zu erzählen vermag. Diese beiden Sphären, welche Plato bald das Scheinen und das Sein, bald das Sein und das Werden nennt, *τὸ ἀεὶ ὄν, τὸ ἀεὶ γενόμενον* — welche Kant durch die Bezeichnungen Phänomen und Realität, Erscheinung und Ding an sich unterscheidet, wurden fast stets mit einander verwechselt und diese Verwechslung war die Quelle zahlreicher Irrthümer und Missverständnisse. Diese beiden Welten sorgfältig von einander zu unterscheiden, ihnen bestimmte Grenzen anzuweisen, sie klar für's Auge und Ohr zu bestimmen — das ist die erste Pflicht eines Philosophen und das hat Schopenhauer von der ersten bis zur letzten Seite seines grossen Werkes gethan.

Mit dem berühmten Satze »die Welt ist meine Vorstellung«, einer jener bündigen Formeln, deren Geheimniss er besass, und die Alles, was er in der idealistischen Philosophie Indiens, wie in den modernen Systemen von Leibniz, Berkeley, Hume und Kant als wahr und tief erkannt hat, zusammenfasste, beginnt Schopenhauer's Hauptwerk: »Die Welt als Wille und Vorstellung«. Die Welt ist meine Vorstellung! Was ist gewisser als dies? Unser Auge sieht die Farben, unser Ohr hört die Töne, unsere Hand berührt die Oberfläche der Dinge; aber wir kennen dadurch weder die Formen, noch die Töne, noch die Farben; wir kennen blos die Organe, welche sie uns vorstellen; diese Gegenstände leben blos in unserer Vorstellung; denn das Subject überhebt sich im Bewusstsein seiner Erkenntniss und spricht: »Ich bin und ausser mir ist nichts; denn die Welt ist lediglich meine Vorstellung.« Das ist mein euklidisches Axiom, ruft Schopenhauer aus. Das ist die Lehre des Alterthums, die ebenso alt ist, als die Welt, das ist das Grunddogma der Vedantaphilosophie, welche nicht, wie man allgemein behauptet, der Materie die Existenz abspricht, sondern blos erklärt, dass jene keine vom Geiste unabhängige Existenz besitze und dass diese mit der Wahrnehmungsfähigkeit des Subjectes verwechselt werden könne. Dennoch ist die Welt, soweit sie von uns vorgestellt wird, nicht wirklich. Sie fällt in den Bereich des Raumes und der Zeit, deren reine Idealität die schönste Entdeckung Kant's ist. Wie in der

Legende ist auch hier der verzauberte Besen in fortwährender Bewegung. Ursachen und Wirkungen kreuzen sich wie die Fäden eines leichten und dünnen Gewebes auf dem Webstuhle der Zeit. Das ist der Schleier der Maja, der Göttin der Erscheinungen. Also von dieser Seite winkt uns keine Hoffnung: diejenigen, welche die Wahrheit hier suchen, werden sie nicht finden. In der Welt der Phänomene ist alles Schein und nichts als Schein.

Aber die Welt hat zwei Hemisphären. Wenn die eine derselben nur das Reich des Scheines ist und uns nichts Genaues über die Wirklichkeit mittheilt, so bleibt die andere ganz unerforscht und in ein tiefes Geheimniss gehüllt, wie ihr Wesen selbst: der Wille. Hier bietet uns Schopenhauer das seltene Schauspiel eines überzeugten Philosophen, der wie Descartes zwanzig bis dreissig Jahre seines Lebens anwendete, um jene geistige Welt, deren Cortez und Christoph Columbus er zugleich ist, zu erobern und zu organisiren.

Aber welche Methode wird ihn von aussen nach innen zurückführen, welcher Weg ihn zu seinem »hundertthorigen Theben« leiten? Wird es die Wissenschaft der Mathematik sein? Schopenhauer stellt sich den Eintritt nicht so leicht vor, denn wie gross auch die Fortschritte der mathematischen Kunst sein mögen, so schliesst er mit Baco, der sich ihrer zu begeben wusste, und mit Descartes, der sie vernachlässigte, nachdem er sie gründlich studirt hatte, dass jene mehr oberflächliche, als tiefe, mehr scheinbare als wirkliche Wissenschaft wenig Vertrauen verdiene und uns in keinem Falle die Wirklichkeit bieten könne. Werden wir also vielleicht in den Naturwissenschaften die nothwendigen Stützen für diesen δεύτερος πλοῦς entdecken? Schopenhauer reducirt das ganze, weite Gebiet der Beobachtungswissenschaften auf zwei Theile: die Beschreibung der Gestalten, welche Goethe die Morphologie nennt, und die Erklärung der Veränderungen durch ihre Ursachen, welche Schopenhauer Aetiologie nennt. Zur ersteren gehören die Anatomie, Botanik, Zoologie und im Allgemeinen alle Beobachtungswissenschaften; zur zweiten die Mechanik, Physik, Chemie und Physiologie; aber weder die eine noch die andere Kategorie der Wissenschaften kann ihm als Leitfaden dienen. Er zeigt uns mit vielem Geiste,[1]) dass die Morphologie uns stets nur unzählige, unendlich mannigfaltige und doch durch eine unverkennbare Familienähnlichkeit verwandte Gestalten vorführt, für uns Vorstellungen, die auf diesem Wege uns ewig fremd bleiben, und, wenn blos so betrachtet, gleich unverstandenen Hieroglyphen vor uns stehen.

Die Physik allein genügt nicht: alles ist darin Morphologie, d. h. blosse Beschreibung der Formen, und Aetiologie, d. h. Erklärung der Wirkungen durch

[1]) »Welt als Wille« (Schopenhauer's Werke, ed. Frauenstädt). Bd. II, pag. 115 f.

16*

ihre angeblichen Ursachen. Beide entlehnen ihre Principien der Philosophie, doch diese ist weit davon entfernt, jenen das ihrige zu entlehnen. Sie geht von dem Punkte aus, bei dem jene stehen bleiben. Denn wiewohl die Aetiologie bis jetzt ihren Zweck am vollkommensten in der Mechanik, am unvollkommensten in der Physiologie erreicht hat, so ist dennoch die Kraft, vermöge welcher ein Stein zur Erde fällt, ihrem innern Wesen nach, uns nicht minder fremd und geheimnissvoll, als die, welche die Bewegungen und das Wachsthum eines Thieres hervorbringt. So kann uns selbst die vollkommenste Aetiologie nur eine Nomenclatur von unerklärlichen Kräften, ihrer Aufeinanderfolge und ihren Veränderungen bieten, ohne uns etwas über ihr inneres Wesen zu offenbaren; oder, wie sich Schopenhauer scherzhaft ausdrückt: »bei der vollendeten Aetiologie der ganzen Natur müsste dem philosophischen Forscher doch immer so zu Muthe sein, wie Jemandem, der, er wüsste gar nicht wie, in eine ihm gänzlich unbekannte Gesellschaft gerathen wäre, von deren Mitgliedern, der Reihe nach, ihm immer eines das andere als Freund und Vetter präsentirte und so hinlänglich bekannt machte: er selbst aber hätte unterdessen, indem er sich jedesmal über den Präsentirten zu freuen versicherte, stets die Frage auf den Lippen: »aber wie Teufel komme ich denn zu der ganzen Gesellschaft?« (a. a. O., pag. 117).

So ist der scharfsinnige Schüler Kant's, auf der Suche nach der vollen und lebendigen Wirklichkeit,

ebenso wie der Meister gezwungen, das Gebiet aufzuräumen und alle jene Wissenschaften zu verwerfen, welche ihm nicht die absolute Realität bieten. Er ist dadurch gezwungen, den Schluss zu ziehen, dass ihm diese Wirklichkeit nicht von aussen, sondern von innen kommen werde. Jetzt erst, durch seine vorhergegangenen Täuschungen belehrt, bemerkt er, dass er nicht lediglich ein erkennendes Subject, das ist ein Engelskopf ohne Leib, sondern ein Individuum sei, das in diese Welt hineingeschleudert wurde und von einem Körper abhängt, dessen Affectionen dem Verstande der Ausgangspunkt der Anschauung der realen Welt sind, in der er wurzelt. Dieser Körper ist dem rein erkennenden Subject als solchem eine Vorstellung wie jede andere: die Bewegungen, die Actionen desselben sind ihm nicht auf andere Weise bekannt, als die Veränderungen der Gegenstände der Aussenwelt, und würden ihm ebenso fremd und unbegreiflich erscheinen, wenn die Bedeutung derselben ihm nicht auf eine ganz andere Art enträthselt wäre. »Sonst sähe er sein Handeln auf dargebotene Motive mit der Constanz eines Naturgesetzes erfolgen, eben wie die Veränderungen anderer Objecte auf Ursachen Reize, Motive. Er würde aber den Einfluss der Motive nicht näher verstehen, als die Verbindung jeder anderen ihm erscheinenden Wirkung mit ihrer Ursache. Er würde dann das innere, ihm unverständliche Wesen jener Aeusserungen und Handlungen seines Leibes eben auch eine Kraft, eine Qualität oder einen Charakter, nach

Belieben, nennen, aber weiter keine Einsicht darin haben. Diesem allem nun aber ist nicht so: vielmehr ist dem als Individuum erscheinenden Subject des Erkennens das Wort des Räthsels gegeben: und dieses Wort heisst Wille. Dieses, und dieses allein, gibt ihm den Schlüssel zu seiner Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Thuns, seiner Bewegungen. Dem Subject des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Object unter Objecten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet.«[1])

Aber dieses Wort Wille sei für den Leser nicht von vorneherein ein Stein des Anstosses. Ebenso wie Schopenhauer dem Worte Verstand einen Sinn beilegt, den wir in Frankreich der Empfindungsfähigkeit zuschreiben, theilt er hier dem Willen eine ganz neue oder vielleicht eine so uralte Rolle zu, dass sie uns neu erscheint. Es handelt sich hier nicht um einen vernunftbegabten, überlegten und bewussten, sondern um einen instinctiven, unbewussten Willen, der den Bewegungen und Kräften eigen ist, um etwas dem Willen zum Leben oder dem Erhaltungstriebe Analoges, kurz um den Willen im weitesten Sinne des Wortes. »Ausser dem Willen und der Vorstellung,« sagt Schopenhauer an einer anderen Stelle, »ist uns gar nichts bekannt, noch denkbar. Wenn wir der Körperwelt, welche unmittelbar nur in unserer Vorstellung dasteht, die grösste uns bekannte Realität beilegen wollen, so geben wir ihr die Realität, welche für Jeden sein eigener Leib hat: denn der ist Jedem das Realste. Aber wenn wir nun die Realität dieses Leibes und seiner Actionen analysiren, so treffen wir, ausserdem, dass er unsere Vorstellung ist, nichts darin an, als den Willen: dann ist selbst seine Realität erschöpft. Wir können daher eine anderweitige Realität, um sie der Körperwelt beizulegen, nirgends finden. Wenn also die Körperwelt noch etwas mehr sein soll, als blos unsere Vorstellung, so müssen wir sagen, dass sie ausser der Vorstellung, also an sich und ihrem innersten Wesen nach, Das sei, was wir in uns selbst unmittelbar als Willen finden. . . . . Wenn ich sage: die Kraft, welche den Stein zur Erde treibt, ist ihrem Wesen nach, an sich und ausser aller Vorstellung, Wille; so wird man diesem Satz nicht die tolle Meinung unterlegen, dass der Stein sich nach einem erkannten Motive bewegt, weil im Menschen der Wille also erscheint.«[1])

Die drei Haupteigenschaften des Wollens sind: die Identität, die Unveränderlichkeit und die Freiheit.

[1]) A. a. O., pag. 119.

[1]) A. a. O., pag. 125 f.

Die Identität des Wollens bei den Wesen aller Stufen ist die grosse Untersuchung, welche von Schopenhauer mit unermüdlicher Ausdauer und seltenem Glücke verfolgt wurde. Die ganze Welt ist wesentlich nichts Anderes als der Wille in der Aufeinanderfolge seiner Offenbarungen betrachtet, welche sich stufenweise von den Gesetzen der Materie bis zum Bewusstsein in dem mit Empfindung und Verstand begabten Thiere, ja bis zur Vernunft im Menschen erheben. Während jedoch auf den unteren Stufen die Offenbarungen des Willens einen gleichartigen und, ich möchte sagen, düsteren Anblick bieten, der verursacht, dass ein Stein sich vom anderen nicht unterscheidet, nehmen die Unterschiede in dem Masse zu, als man auf dieser Leiter emporsteigt; und die menschliche Form offenbart uns endlich das an dem unterscheidenden Merkmale, das wir Charakter nennen, vollkommen erkennbare Individuum.

Aber trotz der Bemühungen Schopenhauer's scheinen gewisse Theile der Natur sich der Herrschaft des Willens zu entziehen. Die Gegenwart des letzteren scheint durch den Einfluss der Motive bedingt zu sein und, wenn auch das Thier und der Mensch demselben gehorchen, so entzieht sich ihm die Pflanze kraft ihrer Natur als belebte, unendlich feine, jedoch unentrinnbaren Gesetzen unterworfene Maschine. Schopenhauer, der bei dieser Analyse mit vielem Geiste vorgeht, unterscheidet geschickt Ursache, Reiz und Motiv.

In der eigentlichen Ursache, deren Schauplatz das Reich der unorganischen Wesen ist, halten sich Wirkung und Gegenwirkung das Gleichgewicht: das ist das Newton'sche Gesetz. Mit dem Reize, der bei den Pflanzen vorherrscht, verhält es sich anders: es ist hier bereits eine Spur von einem Motive vorhanden. So ist das Aufsteigen des Saftes in den Pflanzen nicht ein blosses hydraulisches Problem. Die Bewegungen der Hydysarum gyrans oder der Mimosa pudica bieten uns bei den Pflanzen fast die Erscheinungen eines bewussten Lebens, obwohl wir es hier blos mit einem Reizphänomene zu thun haben: würde man nicht sagen, dass diese Pflanzen bestimmten Motiven gehorchen? Es verhält sich ebenso mit ihrer und der Athmung der Thiere, welche zum Theile von freiwilligen, zum Theile von unfreiwilligen Bewegungen abhängt. Ich empfehle diesen Theil der Schopenhauer'schen Beweisführung dem Scharfsinne unserer Naturforscher: man könnte sie ein mit seltener physiologischer Tiefe geschriebenes Capitel über das Leben der Pflanzen nennen. Das Insect, diese Welt des unendlich Kleinen, bietet ihm nicht blos die dunkle Spur, sondern das deutliche Zeichen eines mächtigen Willens. Willen im Insect könnte sich ein anderes Capitel benennen, das dem von dem Pflanzenleben handelnden folgt. Der Instinct, die künstlerischen Neigungen dieser kleinen Welt und ihre wunderbaren Anticipationen auf die Zukunft, welche man bei den unendlich kleinen Thierchen bemerkt, entzücken ihn.

Er findet darin einen Beweis mehr für seine Willenstheorie.

Wenn das Insect, sagt Schopenhauer, die Zukunft anticipirt und wundervolle Vorahnungen besitzt, so geschieht dies deshalb, weil der Wille, der ein von den Formen der Erkenntniss vollkommen freies Wesen ist, die Zeit ebensowenig als die Causalität kennt und daher die Zukunft für ihn dasselbe ist, wie die Gegenwart.

Die Gesetze des thierischen Magnetismus bestätigen diese Entdeckung und erscheinen ihm sogar, mit einem kühnen Ausdrucke, als eine Art verborgener Metaphysik, welche die Natur ausübt. Er erblickt in diesen dunkeln Phänomenen, deren Erklärung noch als problematisch gilt, die Gegenprobe für seine Willenstheorie und den Beweis dafür, dass eine metaphysische Bewegung existirt, welche sich dem Empirismus entziehe, und wo eine wirkliche Thätigkeit auf Entfernung vor sich gehe. So führt er Alles, selbst die neuesten Entdeckungen der Physik, auf seine Theorie zurück.

Aber wenn wir dem Willen überall begegnen, so muss man ihn vorzüglich im Menschen und in dem Bewusstsein desselben studiren. Die ganze Psychologie hängt von diesem Studium ab, denn das wahre, innere, unzerstörbare Wesen des Menschen ist der Wille. Ein Capitel im zweiten Bande der Welt als Wille und Vorstellung ist betitelt: Vom Primat des Willens im Selbstbewusstsein.[1]) Man kann nur die Lebhaftigkeit

[1]) Werke III², pag. 224—277.

dieser Analysen bewundern, wo er, einmal im Besitze seiner Fundamentalkraft, derselben alle übrigen Kräfte und vorzüglich den Intellect unterordnet. Der Intellect ist rein physischer Natur, der Wille allein ist metaphysisch; der Intellect ist die Erscheinung, der Wille ist das Wirkliche; der Intellect ist das Accidens, der Wille ist die Substanz; der Intellect ist das Licht, der Wille ist die Hitze. Der Wille ist das Prototyp alles Erkennens; er ist in Allem und überall. »Die Leidenschaften sind im Willen enthalten,« sagt der heilige Augustin; »ja noch mehr, die Leidenschaft ist der Wille selbst.«[1]) Der Wille ist primär, der Intellect nur das Secundäre und Hinzugekommene. Der Intellect bleibt stets identisch mit sich selbst, der Wille stuft sich ab und entartet. Der Wille ist so sehr absoluter Herr, dass er den Verstand verwirrt, erdrückt und lähmt; wenn er dagegen will, erhebt und preist er ihn in überschwenglichem Masse. Der Wille entstammt nicht dem Verstande; dieser ist der Kopf, jener das Herz. Das ist der animus der Lateiner, der θυμός der Griechen im Gegensatz zu mens und νοῦς; der Verstand wirkt abwechselnd und sein Organ, das Gehirn, functionirt nicht immer mit derselben Lebhaftigkeit; das Herz, das Organ des Willens, hat eine constante Bewegung.

Die Trennung des Willens und des Erkennens ist ohne Widerrede der vorherrschende Zug in der Schopen-

[1]) Augustinus. De civitate Dei, Cap. 6.

hauer'schen Psychologie und der originellste Theil seiner Lehre. Er verwechselte die Rollen, stellte den Willen in die erste und den Intellect in die zweite Reihe. Das Erkennen, welches den Intellect beim Menschen begleitet und sich bereits im Thiere zeigt, ist nur ein Erzeugniss dieses Willens, auf der höchsten Stufe seiner Offenbarungen angelangt; das Erkennen erscheint erst nach dem Willen. Das Erkennen ist also beim Thiere oder Menschen nicht der primäre und ursprüngliche, sondern der secundäre und zufällige Zustand.

Um diese fundamentale Unterscheidung zu sichern, geht Schopenhauer selbst bis zum Unwahrscheinlichen und Paradoxen: er macht aus dem Verstande die Frucht des Gehirnes und aus der Vernunft die Fähigkeit der Abstraction. Der Verstand ist nur die Fähigkeit, Vorstellungen zu bilden und hat kein eigenes, von der Anschauung unterschiedenes Object. Der Gedanke ist nur die abstracte Vorstellung. Schopenhauer entlehnt Helvetius seine Lehre vom Geiste und Condillac seine Theorie der Vernunft. Kurz, er ist Materialist, was die Erkenntniss anbelangt. Die Vernunft ist nur die fortgesetzte Empfindung; das Bewusstsein ist nur die Erhebung unserer unmittelbaren Gefühle und der instinctiven Thatsachen auf die Stufe moralischer Ueberlegung. Der Verstand geht mit dem Individuum zu Grunde, der Wille bleibt; ersterer ist nur secundär und abgeleitet, letzterer ist primär und substantiell. »Für mich,« sagt Schopenhauer, »ist das Ewige, Unzerstörbare im

Menschen nicht die Seele, sondern, um einen chemischen Ausdruck zu gebrauchen, die Basis der Seele ist der Wille.«

Ich kenne keine schönere Analyse, als diejenige, welche Schopenhauer dahin führt, die zweite der Grundeigenschaften des Willens, die Unveränderlichkeit zu erkennen. Der Wille ändert sich nicht in der Welt, er bleibt stets derselbe und ist vollkommen identisch im Menschen wie in der Milbe. Denn das Insect will, was es will, ebenso entschieden wie der Mensch; der Unterschied besteht nur in dem, was es will, in dem Motiv oder Object seines Wollens, in der Einsicht, die es aufklärt. Die Ordnung der Natur ist beständig und was diese Beständigkeit der Natur ausmacht, ist nicht der Verstand. Der Verstand ist wandelbar, launenhaft, ja selbst phantastisch; er ist es, der in die Welt unendliche Mannigfaltigkeit bringt. Das Herz, das Organ des Willens, ist beständig, es wechselt nicht von einem Jahrhundert zum andern und von Land zu Land. Es ist die Ordnung der Natur selbst, begründet auf dem unveränderlichen und allmächtigen Willen. Der Wille, d. i. das Identische und Unveränderliche, und nicht die veränderliche Intelligenz, muss also als Massstab dienen. Das Mass des Lebens ist der Wille, nur dieser ändert sich nicht in der Welt. Von dieser Wahrheit hatte bereits Leibniz ein Vorgefühl, als er durch seine herrliche Analyse der Kraft gefunden hatte, dass die Quantität der Kraft in der Natur unveränderlich sei. Aber Schopenhauer geht einen Schritt

weiter, indem er behauptet, dass es die Quantität des Willens sei, welche unveränderlich bleibe. Ja noch mehr, er hat das volle Bewusstsein dieser Entdeckung und er beweist ihre ganze Tragweite in folgender Stelle:

»Bisher galt die Kraft als Artbegriff, der Wille war eine der untergeordneten Gattungen. Ich kehre die Sache um und mache aus jedweder in der Natur vorhandenen Kraft eine Offenbarung des Willens. Das ist nicht ohne Bedeutung: die Idee der Kraft hat zur Stütze die intuitive Erkenntniss der objectiven Welt, d. i. das Phänomen, die Vorstellung. Sie tritt nicht aus dem Bereiche heraus, in welchem die Ursachen und Wirkungen der dargestellten Welt gähren: der Begriff des Willens ist dagegen der einzige, welcher seinen Ursprung nicht aus dem Phänomen oder der reinen Vorstellung, sondern aus dem unmittelbaren Bewusstsein ableitet, mit welchem Jeder das Wesen seiner Individualität erfasst. Wenn wir den Begriff der Kraft auf denjenigen des Willens zurückführen, so führen wir das Unbekannte auf ein viel bekannteres — doch was sage ich — auf das einzig unmittelbar bekannte Ding zurück. Wenn wir dagegen den Begriff des Willens dem der Kraft unterordnen, so schwächen wir die einzige, unmittelbare Erkenntniss, die wir von der Welt haben, indem wir sie mit einem abstracten Begriffe von der phänomenalen Welt vermengen, der uns niemals über diese wird erheben können.«

Die Unveränderlichkeit des Willens ist die Grundlage seiner Unzerstörbarkeit. Der unzerstörbare Wille leitet die Schicksale der Welt und er bildet ebenso die Ewigkeit als die Unveränderlichkeit der Natur. Der Wille ist das Ewige. Es gibt keinen individuellen Tod, der mächtiger wäre, als er. Die Ewigkeit des Geistes macht der Ewigkeit des Willens Platz. Der Verstand wechselt, altert; der stets jung bleibende Wille verjüngt sich durch seine Selbstopferung und ersteht von Neuem in einer besseren Welt. Denn der Wille stirbt nicht, er lebt und ist stets gegenwärtig.

Endlich ist der Wille frei, physisch und moralisch frei, um seine Existenz zu bestätigen oder sich zu verleugnen, und das ist die Grundlage der erhabensten Moral, der Moral, welche Heroen und Heilige bildet.

Das ist Schopenhauer's Willenstheorie, welche etwas Besseres als die Gleichgiltigkeit der mit Hegel lebenden verdiente und eine der schönsten Arbeiten der modernen Philosophie bleiben wird.

Die Grundidee dieser Philosophie, die er seine »grosse Entdeckung«, das »hundertthorige Theben«, »die Achillesferse in der Kant'schen Philosophie« genannt hat, dass nämlich auf dem Grunde aller Dinge nur eine, stets gleich bleibende Kraft existiren könne und dass diese Kraft der Wille sei — im weitesten Sinne des Wortes genommen und nicht mit Willkür zu verwechseln, — liess er in seiner Untersuchung am meisten hervortreten und er behandelte sie nach allen möglichen Seiten. Denn er sagte: »Ich bin nicht wie Hegel; ich schreibe, um verstanden zu werden.« Er pflegte von dieser funda-

mentalen Identität ein *argumentum ad oculos* zu geben. Wenn er auf einen widerspenstigen Schüler stiess, führte er ihn in den »Englischen Hof« und in dem Augenblicke, wo dieser seine Hand nach dem Glase ausstrecken wollte, hielt er ihn plötzlich zurück und bemerkte ihm, dass dieser Willensact von einer mechanischen Bewegung, wie sie etwa beim Stosse erzeugt wird, nicht wesentlich verschieden sei, dass er sich also nicht unmittelbar von einer blinden Kraft unterscheide, kurz, dass der ganze Unterschied nur in den gelegentlichen Ursachen bestehe, welche die Bewegung erzeugen. Im ersteren Falle ist es ein Motiv: das bemerkte und gefühlte Weinglas; im zweiten Falle eine rein mechanische Ursache: der empfangene und mitgetheilte Stoss. Dann fügte er mit wahrer Tiefe hinzu: »Verstehen Sie das Rollen einer Kugel nach empfangenem Stosse besser, als ihre Bewegung nach erfasstem Motive? Sie werden vielleicht Ja sagen, aber ich sage Ihnen, dass das Gegentheil der Fall ist und Sie werden sehen, dass in beiden Fällen das Wesentliche identisch ist.

»Wenn man, fügte er dann mit wahrem philosophischen Schwunge hinzu, über die Natur dieser Kraft nachdächte, die nach dem Eingeständnisse Aller die Welt bewegt, deren psychologische Erforschung jedoch noch so weit zurück ist, dass die sichersten Resultate der Analyse uns noch als Paradoxe erscheinen, so würde man über jene fundamentale Identität erstaunt sein, welche ich zuerst ins wahre Licht gestellt, indem ich

jener unbekannten und unbenannten Kraft, mit der sich die hervorragendsten Denker beschäftigten, ihren wahren Namen Wille gegeben habe. Und was ist in der That die Welt Anderes, als ein ungeheuerer Wille, der unaufhörlich ins Leben eingreift? Die Gravitation, Elektricität, Wärme, kurz alle Formen der Thätigkeit vom Falle eines Apfels bis zur Gründung einer Republik — alles dies ist der Ausdruck eines bestimmten Willens und nichts als dies. Das Aufsteigen des Saftes in den Pflanzen, das kein einfaches hydraulisches Problem ist, die wunderbare Vorsorge des Insectes für die Zukunft, die man Instinct nennt, was ist dies Anderes, als Wille? Die Lebenskraft selbst ist nichts weiteres, als der Wille zum Leben und der körperliche Organismus die Sichtbarkeit des Willens. Die Vernunft dagegen ist nur die Frucht des Gehirnes und eine secundäre, abgeleitete Potenz. Diejenigen, welche aus ihr das Princip der Lebenskraft selbst machen wollen, verfallen einfach ins Absurde.

Ist diese Anschauung Schopenhauer's richtig, so muss in dem menschlichen Körper, diesem wunderbaren Organ des Willens, in unvertilgbaren Zügen jene fundamentale Trennung eingegraben sein. Unser Körper muss in diesem Falle zwei von einander vollkommen verschiedene Sphären für seine Thätigkeit, gleichsam zwei Arten von Leben besitzen. Schopenhauer entwickelt diese Idee mit seltenem Scharfsinne und sein glücklich gewählter Standpunkt erlaubt ihm, sich die wichtigsten

Resultate der Physiologie anzueignen, und die animalen und vegetalen oder Lebensfunctionen auf den ihnen übergeordneten Willen zurückzuführen, kurz die berühmte Theorie Bichat's über das Leben und den Tod zu erneuern. Man weiss, dass Bichat durch seine Unterscheidung des organischen und animalischen, des unpersönlichen und des persönlichen Lebens, deren ersterem er die Leidenschaften, das physische Temperament und den moralischen Charakter zuschreibt, während das andere die ganze Perception und Vernunft umfasst, der Philosophie eine neue Bahn und dem Studium der Leidenschaften ein schier unendliches Gebiet eröffnet hat.

Schopenhauer bemächtigt sich dieser wichtigen physiologischen Wahrheiten und macht sie zu den seinen. Die These, die er vertrete, sei keine andere, als diejenige Bichat's in dessen mit Recht berühmten Buche über das Leben und den Tod. »Seine Betrachtungen und die meinigen ergänzen sich,« sagt Schopenhauer, »in dem Masse, dass jene als physiologischer Commentar meiner eigenen Gedanken erscheinen und dass man in diesen den philosophischen Commentar zu den Betrachtungen Bichat's finden könnte. Ich spreche hier vom ersten Theile seines Buches »Recherches physiologiques sur la vie.« Seine Unterscheidung des organischen und animalischen Lebens entspricht meiner Auseinanderhaltung des Willens und des Verstandes. Derjenige, der sich nicht an leere Worte hält, sondern ihren Sinn zu ergründen sucht, wird sich durch den Umstand

nicht irre machen lassen, dass Bichat den Willen dem animalischen Leben zuschreibt. Denn er versteht hier unter Wille offenbar die Willkür, die von jenem verschieden ist, vom Gehirne ausgeht und nur das Ueberwiegen des Motives darstellt. Uebrigens aber schreibt er Alles, was ich dem Willen — im eigentlichen Sinne des Wortes — zuschreibe, dem organischen Leben zu; und Alles was ich unter dem Namen Verstand zusammen fasse, verweist er in das Gebiet des animalischen Lebens.«

Hier herrscht also kein zufälliges Zusammentreffen, sondern vielmehr eine tiefbegründete Identität vor. Für Schopenhauer wie für Bichat gibt es zwei verschiedene Arten von Leben, das animalische und das organische Leben oder wenn man dieses physiologische Axiom in die Sprache der Philosophie übersetzt, ein Leben der Vernunft und ein Leben des Willens, welche beide verschiedene Sphären und einen verschiedenen Sitz haben. Dem Leben der Vernunft gehören die Vorstellungen und Bewegungen an, von dem des Willens hängen Temperament, Charakter und Leidenschaften ab. Der Sitz des ersteren ist das Gehirn, der Mittelpunkt des anderen das Herz. Ohne Zweifel offenbart sich der Wille im ganzen Körper auf gleiche Weise, da der Körper der sichtbar gewordene Wille ist, aber er tritt nirgends mit mehr Stärke und Selbstthätigkeit auf, als in dem Centrum des organischen Lebens.

Dagegen nur mittelbar und hilfsweise tritt der Wille im Nervensystem zu Tage: die Phänomene der

Reizbarkeit, welche namentlich seine Gegenwart bezeugen, sind von den Phänomenen der Empfindung unterschieden. So schafft sich der Wille seinen eigenen Leib und sein eigenes Blut. Das Herz ist sein Organ, das Blut sein lebendiger Spiegel und die Blutkügelchen seine hurtigen Boten. Durch sie sendet der Wille seine Botschaften vom Centrum an die Peripherie mittelst eines Circulationsmechanismus, welcher der Telegraphie des Nervensystems gleichkommt. Das krystallisirte Blut wird zum Muskel, zieht sich zusammen und geräth unter dessen Einwirkung in Erregung. Die inneren Organe des verborgenen Lebens, das ohne unsere Mitwirkung in uns lebt, gehorchen der Macht des Willens. Dieses unpersönliche, dumpfe Leben hat so gut seine Sprache und seinen Gesang, wie das Leben der Vernunft im Worte zum Ausdrucke gelangt. Von den drei Herden, an denen das Leben sich entzündet, gehören dem Leben des Willens wenigstens zwei an: das Herz und die inneren Eingeweide, endlich auch jenes Organ, in welchem der intensivste Wille des Lebens und der Reproduction seinen Mittelpunkt hat — kurz Alles ist dem Willen unterworfen, ausser dem Gehirne, das vornehmlich das Organ des Gedankens ist. Schopenhauer nimmt den alten Antagonismus zwischen Kopf und Herz wieder auf; er nimmt für letzteres zu sehr auf Kosten des Gehirnes Partei. »Das Nervensystem, das beim Kinde sehr entwickelt ist, nimmt später ab. Das Herz dagegen, kühn und stolz, erwacht zuerst zum Leben

und stirbt zuletzt: *cor primum vivens et ultimum moriens.*« Er entnimmt der modernen Wissenschaft die originellsten Betrachtungen, um diesen Standpunkt zu vertheidigen. Er zeigt mit Flourens, dass die Bewegung des Herzens nicht direct vom Centralnervensystem abhänge und dass die Circulation die Zerstörung des gesammten Gehirn- und Rückenmarks überlebe. Er zeigt mit Burdach, dass das Herz das Maximum an Reizbarkeit und das Minimum an Empfindung aufweise: so sehr sind diese beiden Sphären von einander unterschieden. Er weist mit Bichat auf die Wirkungen hin, welche Freude, Furcht und Zorn auf die Lebensfunctionen ausüben, und auf die Störungen, welche die Leidenschaften in der Blutcirculation und in dem Mittelpunkte des organischen Lebens selbst, im Herzen, verursachen. Ich konnte bei meinem Besuche sehen, wie ihn der Gedanke, dass der physiologische Commentar für seine Willenstheorie sich in dem bereits oben citirten Werke Bichats: »über das Leben und den Tod« finde, in's Feuer brachte; ich hörte ihn über die Trägheit oder Sorglosigkeit meiner Landsleute schelten, welche nicht genug stolz sind auf den Ruhm Bichat's, und gleich Saint-Marc Girardin beklagte er auf's tiefste den Vandalismus, mit dem man den Thurm Saint-Jean de Latran zerstörte und so den letzten Zeugen der Arbeiten des grossen französischen Anatomen vernichtete.

»Die Franzosen,« sagte er zu mir, »sollten diesem grossen Manne Altäre errichten. Bichat hat durch seine

Unterscheidung des organischen und animalischen, des unpersönlichen und persönlichen Lebens der Philosophie eine neue und weite Bahn geöffnet. Hören Sie den Ausspruch Ihres grossen Anatomen, der in goldenen Buchstaben über alle unsere medicinischen Schulen geschrieben zu werden verdiente: »Es ist ohne Zweifel erstaunenswerth, dass die Leidenschaften weder ihr Ziel noch ihren Ursprung in den verschiedenen Organen des animalischen Lebens haben und dass sie beständig diejenigen des inneren Lebens berühren. Dies beweist uns jedoch die genaue Beobachtung von Tag zu Tag mehr. Das organische Leben ist das Endziel, in das die Leidenschaften auslaufen, und der Mittelpunkt, von dem sie ausgehen. Beurtheilen Sie, mein Herr, meine Freude, als ich nach dreissigjähriger philosophischer und wissenschaftlicher Vereinsamung auf diesen gottvollen Geist gestossen bin, der in dem menschlichen Körper alles das gelesen hat, was mir die philosophischen Beobachtungen meines ganzen Lebens enthüllt haben. Denn die These, welche ich aufstelle und welche mein Ruhmestitel bei der Nachwelt bleiben wird, ist dieselbe, welche Bichat in seinem Buche: »Ueber das Leben und den Tod« vertheidigt hat. Nur die Worte sind andere, der Grund ist derselbe. Meine Theorie des Charakters und der Freiheit ist im Keime schon in Bichat enthalten. Da der Charakter nach ihm die moralische Physiognomie der Leidenschaften und das Temperament diejenige der inneren Functionen ist, und beide auf's Engste

vom organischen Leben abhängen, so sah er, wie ich, dass der Charakter und das Temperament sich nicht ändern und durch die Erziehung nicht umgestaltet werden können. Die Erziehung kann zwar das Leben des Verstandes stärken, um es gegenüber den dumpfen Einflüssen des organischen Lebens widerstandsfähiger zu machen, aber dasselbe in seinem Grunde zu verändern, ist unmöglich. Ich bin auf Ihren Flourens, dessen Arbeiten ich übrigens sehr hoch schätze, böse, dass er, um die entgegengesetzte These, nämlich diejenige von der Identität der Moral und des Verstandes zu beweisen, die alten, verrufenen Irrthümer Descartes' und Gall's aufnahm: Descartes, der aus unseren Leidenschaften Gedanken und welche Gedanken! machte; Gall's, der die Moral auf den Verstand und beide auf's Gehirn zurückführte, wo er unsere Laster und Tugenden in kleinen Zellen, die nicht grösser sind, als ein Sechsfrankstück, einquartierte. Ihr gelehrter Secretär der Akademie der Wissenschaften kann dieselben hundert Mal mit einander vermengen, die Natur hat für ihre Trennung genügende Sorge getragen.«

Dass man also unter dem Vorwande, die Theorie Descartes' wieder aufzunehmen und durch diejenige Gall's zu beleuchten, dem ersteren seinen offenbar falschen Lehrsatz, dass die Leidenschaften Gedanken seien, entlehnte und Gall für den Dienst lobte, den er der Physiologie erwiesen habe, indem er das Sittliche auf den Verstand zurückführte, dass man ferner durch die Wiedereinsetzung

jener »Kräfte derselben Ordnung« in ihr einheitliches Centrum, aus dem Gehirn das einzige Organ der Seele in der Gesammtheit ihrer Functionen machte, dass man endlich mit jener Sicherheit, welche nur von Erfolg gekrönte Anschauungen verleihen können, mit Einem Federzuge die berühmte Unterscheidung Bichat's zwischen dem organischen und dem animalischen Leben umstürzte, indem man die Leidenschaften, den Charakter, das Temperament, kurz die ganze moralische Physiognomie des Menschen der Handlung der inneren Organe, jenem dumpfen, in unserem Innern arbeitenden Leben, entzog, um sie mit Descartes und Gall wieder in unseren Kopf zurückzuversetzen: das konnte Schopenhauer, dessen hauptsächlichste Entdeckung mit derjenigen Bichat's zusammenfiel und der mit dessen Ruhme sich in diesem Punkte solidarisch erklärte, nicht ertragen. Er findet das Verdammungsurtheil gegen Bichat sehr oberflächlich und greift es mit der ihm eigenen Heftigkeit an und in seiner Bewunderung für Bichat versäumt er nicht, Flourens' leichtfertiges: *Sic decrevit Florentius magnus* anzumerken. Als der grosse Anatom in seinem Thurme Saint Jean de Latran zu Paris seine unsterblichen Entdeckungen vorbereitete, dachte er nicht daran, dass er seine Gegner in der französischen Akademie der Wissenschaften und seinen energischesten Vertheidiger in Deutschland in der Person eines gleich ihm erst nach seinem Tode berühmt gewordenen Philosophen finden werde.

»Bichat sah aber,« sagt Schopenhauer, »da er kein

Metaphysiker war, nicht, dass es über dem empirischen, den Menschen eingeborenen und von ihnen gekannten Charakter einen von Kant intelligible genannten Charakter gebe, der nichts Anderes, als der von der Causalität befreite Wille an sich, kurz die Freiheit in der transcendentalen Sphäre des Seins und der Realität ist. Hier allein wohnt die Freiheit, die nach Ihrem Malebranche ein Geheimniss ist, und die ich mir nur transcendental zu nennen erlaube, weil sie nach dem unüberlegten scholastischen Grundsatze: *Operari sequitur esse* nicht in der Handlung, sondern in dem Sein ruht. Die meiner Philosophie zu Grunde liegende Tendenz ist, die radicale, absolute Trennung dieser beiden Welten des Verstandes und des Willens herzustellen und das Frühersein und die thatsächliche Suprematie des Willens über den Verstand zu constatiren. Das ist der Zweck meines grossen Werkes: Die Welt als Wille und Vorstellung. Dieses System hat viele Gegner gefunden, weil es wahr ist. Die Physiologie bestätigt es durch die Fortschritte, welche sie seit Bichat gemacht hat; die Philosophie würde es ebenfalls bestätigen, wenn man auf diesem Wege suchen wollte, anstatt sich an die Handbücher und Universitätsvorlesungen zu halten. Der Wille erdrückt den Verstand in der physischen und moralischen Entwicklung des Seins — das ist eine durch die Beobachtung constatirte Thatsache. Die Erkenntniss ist nicht der primäre, originelle Zustand des Menschen: der Wille geht voraus, der Verstand folgt. Das Herz

ist gebildet und das Leben entzündet sich in demselben bereits, bevor der Kopf sich im Embryo zeigt. Ist der Verstand mit dem Lichte, so ist der Wille mit der Wärme zu vergleichen. Der Verstand wechselt ab, differenzirt und ist separatistisch, der Wille ist ständig, central und harmonirend. Das Herz, das Organ des Willens, ist der erste Herd des Lebens: das Gehirn, das Organ des Verstandes ist ein Parasit, der sich auf Kosten des Restes ernährt.«[1])

Ich kenne viele gestrenge Psychologen, die da aufschreien und fragen werden: »Wozu denn so viel Physiologie?« und sie werden die von mir freudig begrüsste Tendenz unseres Philosophen, in seinem Werke beständig die Physiologie der Psychologie zu nähern, sicherlich tadeln.[2]) Es genüge die Antwort, dass sich Schopenhauer hierin mit allen grossen Philosophen, mit Plato, Descartes, Malebranche, Leibniz und selbst Bossuet in Uebereinstimmung befindet, welch' Letzterer in seiner »Gottes- und Selbsterkenntniss« zehn Capitel der Anatomie gewidmet hat. Man kann einige Details

[1]) Die Saint-Simonisten, unter ihnen namentlich der Père Enfantin, rehabilitiren das kleine Gehirn auf Kosten des grossen (vgl. dessen Polemik gegen Dr. Guépin in dem Werke Science de l'homme). All' diesem liegt die Rehabilitation der Materie zu Grunde.

[2]) Lélut in Frankreich, Lotze in Deutschland, der Erstere durch seine »Physiologie des Gedankens«, der Letztere durch seinen »Microcosmos«, haben in der kritischen Erforschung der Beziehungen zwischen Leib und Seele grosse Fortschritte gemacht. Lélut war einer unserer ersten philosophischen Aerzte; Lotze, möchte ich sagen, war der erste Arzt-Philosoph.

dieser Physiologie, die jedoch immerhin unendlich richtiger ist, als diejenige Malebranche's und Bossuet's, bestreiten; man kann nicht die Resultate jener vom Standpunkte des Willens gemachten Studie über den menschlichen Körper leugnen. Man kann namentlich nicht, obwohl er leider nicht lange genug gelebt hat, um Bichat durch Claude Bernard und Vulpian zu berichtigen, den wunderbaren Vortheil bestreiten, den er aus der grossen anatomischen Entdeckung Bichat's gezogen hat, und den physiologischen Commentar verwerfen, den er daselbst für seine eigenen Gedanken findet. Es gibt zwei Leben, ein Leben des Willens und ein Leben des Verstandes und diese zwei verschiedene Leben haben auch ihre verschiedenen Herde, den Kopf und das Herz. Dem einen kommt die Erkenntniss, dem anderen die Moral zu. Dieselben mit einander zu vermengen, ist ein sehr verbreiteter, aber für die Schicksale der Philosophie und der Moral äusserst verhängnissvoller Irrthum.

SECHSTES CAPITEL.

SCHOPENHAUER ALS KÜNSTLER.

Zwischen der als Vorstellung und der als Wille aufgefassten Welt, zwischen dem Willen, der einzigen absoluten Realität und dessen vorübergehenden Äusserungen innerhalb der realen Welt, liegt ein tiefer Abgrund, der nach Schopenhauer nur durch die platonischen Ideen ausgefüllt werden kann, deren Bedeutung im Mittelalter zu sehr unterschätzt, in der Renaissancezeit zu sehr übertrieben wurde. Schopenhauer forschte nach jenem dunkeln Etwas, das Alles und Jedes in allen Wissenschaften erklärt, ohne jedoch sich selber erklären zu können, nach jenem unbeweglichen und unveränderlichen Punkte, um den herum Alles dem steten Wechsel unterworfen ist; er forschte nach dem Wesen jener Gesetze, von denen die reale Welt uns nur blasse, abgeschwächte Nachbildungen bietet, und die selbst eine unendliche Anzahl vergänglicher und beschränkter Individuen nicht erschöpfen kann. Nur die platonischen Ideen, welche die Welt der Vorstellung mit der wirklichen Welt ver-

binden und den Willen in die ihnen freilich untergeordnete Welt der Erscheinung eintreten lassen, können ihm jene Räthsel lösen. Denn sie sind es, welche der Bildhauer durch seinen Meissel, der Maler durch seinen Pinsel, der Dichter durch seine Sprache zu neuem Leben erweckt, und dank ihnen findet auch Schopenhauer, dieser Bewohner einer anderen Welt, die Welt Plato's wieder, dessen Aesthetik er mit seltener Meisterschaft weiter entwickelt und seinem Systeme einverleibt hat.

Diese Wiederherstellung der Platonischen Ideen, welche er als Arten und Gattungen, als die unveränderliche Einheit inmitten der beweglichen Zeit betrachtet, und die permanente Form, welche er durch eine ebenso kühne als geniale Annäherung dem Kant'schen Ding an sich assimilirt, verleihen der Schopenhauer'schen Philosophie eine grosse Originalität. Man erwartete nicht, in einem Systeme, dessen Mittelpunkt und Kern der zügel- und ziellose Willen zu sein schien, die Platonischen Ideen als Object der Kunst, als Grundlage der Metaphysik des Schönen auftauchen zu sehen. Man muss in der That zugeben, dass, wenn auch diese Wendung, welche ihn von Darwin und allen übrigen Evolutionssystemen, denen er übrigens gar Vieles entlehnte, trennt, nicht einer gewissen Gewandtheit entbehrt, vom logischen Standpunkte aus dieselbe schwer zu rechtfertigen ist.

Er widmet dieser Wendung ein ganzes Capitel seines Hauptwerkes: »Die Welt als Wille und Vor-

stellung«, in dem er die Beziehungen zwischen Kant und Plato ausführlich entwickelt. Ich weiss wohl, dass Schopenhauer den Ideen nicht jenen Platz einräumt, welchen sie in der Platonischen Philosophie einnehmen. Er macht vielmehr aus dieser Welt der Ideen, die uns zu Gott erheben, ja, die in Gott selbst sind, wenn man der Erklärung Paul Janet's zustimmt, gleichsam die Mittelstufen zwischen dem Willen als Wesen der Welt und der Welt der Phänomene. Ich vermuthe sehr, dass die wahren Platoniker hierin nichts anderes als eine unberechtigte Aneignung und vielleicht selbst eine Entwürdigung der Ideen ihres Meisters finden werden. Und doch ist ihm dieser kühne Versuch gelungen. Er verdankt ihm seine Ästhetik, die reich an Schönheiten ist, und seine Anschauungen über die Kunst, deren moralische Tiefe nur den gegen ihn eingenommenen Geistern entgehen kann. Diese eigenthümliche Verbindung der platonischen Ästhetik mit dem düsteren Pessimismus des Orients verleiht seiner Philosophie einen unvergleichlichen Glanz und lässt dieselbe wie einen jungfräulichen Wald mit glänzenden Farben und berauschenden Wohlgerüchen erscheinen, im Gegensatze zu jenen künstlichen Berliner Alleen mit ihrem ewigen grauen Staube.

Aber, fragen wir uns erstaunt, wie ist es nur möglich, dass der Philosoph des Willens — ich spreche hier nicht von dem geregelten und in Zügel gehaltenen, sondern von dem instinctiven und ungezähmten Willen — die schwierigen, die Schönheit und Reinheit der antiken Formen betreffenden Fragen, ebenso wie die Gesetze, denen der Verstand bei Hervorbringung der Meisterwerke folgt, mit so feinem Gefühle behandelt, dass er überhaupt auf den Gebieten der Musik und der bildenden Künste als wahrer Kenner sich bewegt? Es könnte auf den ersten Blick scheinen, dass diese Welt ihm auf ewig verschlossen blieb und dass die Kunst in seinem Systeme keinen Platz gefunden. Weit gefehlt: die Aesthetik Schopenhauer's gehört sogar zu den originellsten und gelungensten Theilen des Hauptwerkes unseres Philosophen. Dieses Räthsel ist jedoch bald gelöst. Wenn nämlich der Verstand bisher im Dienste des Willens stand, ja fast dessen Sclave war, so befreit er sich nun endlich von seinem Herrn, um die Kunst und alle Gattungen des Schönen hervorzubringen und uns durch den Reichthum seiner göttlichen Kraft in Staunen zu versetzen. Die Befreiung des Geistes vom Willen bildet eben das grosse Gesetz der Kunst.

Der Wille ist das Hinderniss für die reinen Genüsse und ästhetischen Vergnügungen. Seine unruhige Sehnsucht, sein wildes Verlangen, sein gieriges Streben nach sinnlichen Freuden halten uns von den Höhen der Kunst entfernt und machen uns für dieselbe unfähig. Jeder Wille verdankt einem Bedürfnisse sein Entstehen und zeugt für unser Elend und unser Leiden. Die Befriedigung des Willens beruhigt für eine Zeitlang unsere Langeweile; während jedoch ein Wunsch Befriedigung

fand, blieben zehn andere unbefriedigt. Diese ungestillten und unablässig wieder auftauchenden Wünsche erfüllen unsere Seele mit steter Unruhe. Deshalb kann unser Wille, der stets auf der Suche nach einem Gute ist, das ihn flieht, und der unaufhörlich von einem brennenden Durste geplagt wird, nicht ohne grossen Schmerz mitansehen, dass sich der Geist für einige Zeit mit abstracten Wahrheiten beschäftige, die den Willen nicht berühren können und darum unfähig sind, ihn zu befriedigen. Deshalb nun treibt der Wille den Geist unaufhörlich an, für seine Befriedigung nach anderen Gegenständen zu suchen, und wenn dann derselbe sich dem ihm durch den Willen mitgetheilten Ungestüm überlassend, einem Gute begegnet, das in der Seele eine gewisse Befriedigung hervorruft, da entbrennen jene glühenden Wünsche von neuem und der Geist, gezwungen ihnen zu gehorchen, schliesst sich innig an den gefundenen Gegenstand an und führt ihn der Seele zu, welche sich an ihm durch einige Zeit weidet. Aber da die innere Leere der Geschöpfe die unendliche Weite des menschlichen Herzens nicht auszufüllen vermag, so erregen jene sinnlichen Vergnügungen unser Verlangen nach denselben nur noch mehr und erwecken in unserer Seele blos die eitle und thörichte Hoffnung, in der Mannigfaltigkeit der irdischen Vergnügen Befriedigung zu finden. Dadurch wird jedoch nur in unserem Geiste eine unglaubliche Unbeständigkeit und Flatterhaftigkeit hervorgerufen.

Die Kunst erhebt uns über unser Elend. Sie ist in gewisser Hinsicht der Ueberschuss des Genies und stellt als die vollkommenste Objectivität den Zustand eines Menschen dar, der bereits losgelöst von den praktischen Zwecken des Willens, mit seinen Gedanken und Zielen in einer anderen Welt lebt, wo er in die Betrachtung der reinen Ideen versunken ist. Der Mensch, ein Sclave seiner Leidenschaften, kann der göttlichen Quelle nicht nahen. Er rollt gleich Ixion sein Rad unaufhörlich auf und nieder und sucht das Danaidenfass zu füllen; sein Durst nach dem Unendlichen gleicht dem nie gestillten Durste des Tantalus. Der Mensch muss, durch die Betrachtung gereinigt, seine eigene Individualität aufgeben und das reine Subject der Erkenntniss werden; er muss seine egoistischen Wünsche vergessen und blos den klaren Spiegel des Objectes darstellen. Die Kunst ist eine Reinigung. Aristoteles hat dies gefühlt, indem er die Tragödie eine *κάθαρσις τῶν παθημάτων* genannt hat. Ein schöner Anblick reinigt den Geist. Das beweisen uns jene wunderbaren holländischen Maler, welche die Principien der reinen Anschauung auf die unbedeutendsten Gegenstände anwandten und so vollendete Denkmale ihrer Objectivität hinterlassen haben.

Die Kunst, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, ist eine Beseitigung des bösen Willens, eine Befreiung vom Joche der Leidenschaften, und wenn nicht die Entzückung selbst, doch mindestens eine Vorbereitung zu derselben. Der Egoismus ist das wahre und einzige

18

Hinderniss für die Kunst. Er macht uns geschmeidig und listig für die gewöhnlichen Lagen des Lebens, aber er raubt uns die für die hohe Kunst und Poesie nothwendigen Eigenschaften. In dem Vergessen unserer selbst, in der vollkommensten Objectivität beruht eine der wesentlichsten Bedingungen für die Kunst. So lange wir von den Stürmen des Lebens umgeben und in den irdischen Nebeln versunken sind, sind wir jener reinen Anschauungen, welche den Menschen zur Schönheit erheben, unfähig. Erst wenn wir diese Durchgangssphäre überschritten haben, offenbart sich uns die Kunst, welche dem Mont-Blanc vergleichbar ist, der, die höchsten nachbarlichen Berge überragend, inmitten des Sturmes, der zu seinen Füssen tobt, ruhig bleibt und die ersten Strahlen des reinsten Lichtes empfängt, wenn die Ebene noch in tiefe Nacht gehüllt ist. Die Kunst ist ein Ort der Ruhe. Ihre stillende Kraft ist so gross, dass wir, durch sie eingewiegt, die Unsterblichkeit erlangen. Wenn die Schönheit sich der Seele offenbart, entschlummert der Wille, kommen die Leidenschaften zur Ruhe und jede Störung schwindet aus der Seele. Dann tritt der Geist in den Zustand der Freude ein und sein reinster Theil mengt sich in den allgemeinen Jubel. Griechenland und Italien gelangten zum Bewusstsein dieser Alles durchdringenden Freude, die in ihrer Art ein religiöser Cultus genannt werden kann. Wer spricht hier von Priester und Opfer? Wer verweigert dem friedlichen Busen göttlichen Aufschwung? Jede Liebe ist eine Entzückung, jede Kunst eine Betrachtung. Und das ist vielleicht der tiefe Sinn jener Worte in der Bergpredigt: »Glücklich die Friedlichen, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden.«

Schopenhauer ist ein Dichter und Künstler nach seiner Art. Er vergleicht sich in seinem Buche über die Kunst dem Zuschauer, der von einer isolirten Höhe einem Schauspiele zusieht. So stellt er sich auch den wahren Künstler und noch mehr den genialen Menschen vor, der, frei von allen Fesseln des Willens, in heiterem Frieden über der Welt schwebt. Das Genie, sagte ein berühmter Redner, stellt das Gleichgewicht zwischen allen unseren Fähigkeiten dar; Schopenhauer dagegen sieht in demselben das Vorherrschen einer über alle übrigen und namentlich den Triumph der Anschauung über den Willen. Deshalb zählt auch die Physiologie das Genie unter die *monstra per excessum* und stellt es principiell mit den Wahnsinn auf die gleiche Stufe. Seine Verzichtleistung auf ein praktisches Ziel, seine Selbstentäusserung, seine inneren Kämpfe, seine Befreiung vom Dienste des Willens, seine kindliche Naivetät, seine erhabene Melancholie, seine heitere Traurigkeit und düstere Freude verleihen ihm einen besonderen Charakter und heben es über die menschliche Trivialität und allgemeine Plattheit hinweg. Das ist ein König ohne Krone, der sich in eine erhabene Einsamkeit zurückgezogen hat: denn die Intelligenz ist ein trennendes Princip. Die Objectivität selbst lässt ihn den Boden unter den Füssen verlieren

und im praktischen Leben wird er zum Spielball der klugen Köpfe. Darin besteht jener von Goethe in seinem Torquato Tasso so herrlich geschilderte Gegensatz zwischen einem von der Intelligenz unterstützten Willen und einem ihren Gesetzen sich entziehenden Geiste. Tasso und Antonio repräsentiren die beiden Extreme.

Die Aesthetik setzt die Grundtheorie von der Anschauung voraus. In der Philosophie Schopenhauer's tritt das energische Bestreben zu Tage, die Vernunft und das abstracte Denken der Anschauung zu opfern. Nie hatte je ein Philosoph ein deutlicheres Bewusstsein von der Unzulänglichkeit des Verstandes, als Schopenhauer. Die Begriffe und Abstractionen haben für ihn einen Werth nur in Rücksicht auf die Anschauungen, aus denen sie hervorgegangen sind. Ohne diese innere Beziehung gleichen sie Strassen ohne Ausgang mitten in einem Walde. Für jeden Fall sind sie nur ein bequemes Mittel, um unsere Kenntnisse stets bei der Hand zu haben. Die Grundlage unserer individuellen Weisheit und das wirkliche Mass des menschlichen Wissens bestehen nicht in der abstracten Wissenschaft und den abstracten Begriffen, sondern in dem, was wir sehen und anschauen, und in dem Grade der Kraft, Richtigkeit und Tiefe dieser Anschauungen. Die discursive Vernunft ist die Mitgift aller Narren. Aus gegebenen Prämissen ziehen sie einfach die nothwendigen Schlussfolgerungen. Die allein originelle Erkenntniss ist

die Anschauung, die ganze Welt der Reflexion ist auf ihr aufgebaut. »Glauben Sie,« sagte mir Schopenhauer, als ich ihn in Frankfurt besuchte, »dass, wenn wir im Stande wären, in voller Freiheit die Räume dieser Welt zu durcheilen, wir die Hypothese und die Rechnung zu Hilfe nähmen, um die wahre Bewegung der Planeten, die Gesetze, denen sie folgen und die Ursachen, durch die sie erzeugt werden, kennen zu lernen?«

So würde er z. B. nicht die im Sinne Schelling's aufgestellte Definition der Anschauung unterzeichnen, die deshalb falsch ist, weil sie letzterer die Fähigkeit zuschreibt, die Zusammenhänge zu erfassen, während sie doch blos das Individuelle und Besondere begreifen kann. Taine, in einem Artikel über Carlyle, citirt dessen Definition der Anschauung als »eine Art philosophischer Prophezeiung, welche darin bestehe, die Ursachen mittelst der Erschütterung zu erkennen, die wir von ihnen in unserem Inneren fühlen und welche den Zusammenhang der Dinge durch die Klarheit und Raschheit der Einbildung erfasst«. Möglich, dass Carlyle die Anschauung so definirte, aber jedenfalls that er dies eher als Prophet des Puritanismus, denn als Anhänger der Kant'schen Philosophie. Schopenhauer, der nicht zu den Illuminaten gehört, sondern ein Anhänger Locke's ist, definirt die Anschauung als eine klare und unmittelbare Erkenntniss, nicht des Allgemeinen, sondern des Besonderen, als eine Erkenntniss mit allen Nachtheilen, welche dem Besonderen anhaften, aber auch mit dem

jene Nachtheile aufhebenden Vorzuge, dass sie nicht todt, sondern lebendig ist.

Die Erkenntniss des Allgemeinen vollzieht sich lediglich durch das Medium der Begriffe und ist daher ein unvollkommenes Mittel der Erkenntniss. Die Anschauung ist aber nur dann eine vollendete und lebendige Analyse, wenn sie die Grenzen des Besonderen nicht überschreitet. Selbst in der platonischen Idee wird das Besondere noch unmittelbar als das Allgemeine erfasst und zum Range der Idee erhoben, was eine Steigerung des aus den Grenzen seiner Individualität heraustretenden und den Begriff der Zeit unterdrückenden Verstandes auf dessen höchste Potenz voraussetzt. Ein solcher Zustand ist ein Ausnahmszustand, der in uns ein Vorgefühl von der Verknüpfung der Anschauung mit den platonischen Ideen von der Welt und dem Leben erweckt. Die Anschauung ist also trotz ihrer Mängel noch immer der sicherste Führer für unsere Handlungen: denn in der Anschauung gibt es keinen Mittelbegriff zwischen dem Objecte und uns; und eine tiefe Wahrheit ist in dem Paradoxon enthalten, dass ein Geheimniss in dem Geiste Derjenigen verborgen ruhe, die keinen Geist besitzen. Nicht so verhält es sich beim Acte der Reflexion und Vauvenargues konnte, ohne zu fürchten Lügen gestraft zu werden, sagen, »Niemand ist Irrthümern mehr ausgesetzt, als Diejenigen, welche nur mit Ueberlegung handeln.« Deshalb ist das Wissen der Gelehrten am häufigsten

ein todtes Wissen; dieses setzt sich nämlich aus abstracten Begriffen zusammen, welche nur denjenigen Werth haben, der ihnen durch die Anschauungen ertheilt wird. So ist auch jenes bekannte Axiom der antiken Weisheit zu erklären: *Multiscitia non dat intellectum.* Stelle man sich dagegen einen Menschen mit lebendigen Anschauungen vor: dieser kennt *eo ipso* die platonischen Ideen von der Welt und dem Leben, er hat, und wäre er auch ein Unwissender, ein lebendiges Wissen. Jede vollkommene Evidenz ist auf Anschauung begründet. Gott bewahre uns vor einer Wiedergeburt der Philosophie des Proclus, welche lediglich mit abstracten Begriffen arbeitet, und deren in unseren Tagen von Schelling wieder erneuertes barbarisches Vocabular fast einzig aus den Worten: Sein, Nichtsein und Anderssein besteht. Hegel galt als Meister in jener Kunst, die Abstracta zu behandeln und zu ergrübeln. »Ich enthalte mich,« sagt Schopenhauer, »Beispiele für diese Hegel'sche Kunst zu geben, und zwar aus Rücksichten für den Leser wie für mich selbst; denn eine unbeschreibliche Langeweile schwebt über der Wortfabrik dieses Philosophasters.« Schopenhauer, im Besitze jener lebendigen Anschauungen, welche seinem Stile das glänzende Colorit des frischen Lebens verleihen, denkt nicht ohne Schrecken an Jene, welche die Quelle des Lebens in sich versiegen liessen, die nicht mehr fühlen, sondern blos rechnen und jenem Mathematiker gleichen, der, als man ihm Racine's Iphigenie vorgelesen hatte, zum Schlusse aus-

rief: »Was ist damit bewiesen?« Mit dem Dichter entlehnten Farben schildert er mit vielem Gefühle die der Anschauung innewohnenden Freuden, welche für die Hegelianer und Schellingianer für immer verloren waren. Nie werden sich mehr ihre verdorrten Lippen dem Brunnen des Lebens nähern; nie wird in ihnen jene Kraft erwachen, die herrlicher duftet, als die schönste Blume.

No more — no more — oh! never more on me
The freshness of the heart can fall like dew,
Which out of all the lovely things we see
Extracts emotions beautiful and new,
Hived in our bosoms like the bag o'the bee:
Thinkst thou the honey with those objects grew?
Alas! 'twas not in them, but in thy power
To double even the sweetness of a flower.

Byron.

Die Grundverschiedenheit, welche Schopenhauer zwischen der Anschauung und der Abstraction constatirt, findet auch zwischen dem Begriff und der Idee statt. Der **Begriff** ist abstract, discursiv, innerhalb seiner Sphäre gänzlich unbestimmt, und nur bezüglich seiner Grenzen determinirt, er ist jedem mit Vernunft begabten Wesen zugänglich, kann durch Worte ausgedrückt und durch seine Definition erschöpft werden. Die **Idee** dagegen ist, obwohl man sie als eine adäquate Darstellung des Begriffes definiren könnte, intuitiv und vollkommen bestimmt, trotz der unendlichen Anzahl der Elemente, welche sie enthält; sie eröffnet sich Niemandem, der nicht die Grenzen der Individualität

überschritten hat, um sich zum Genie zu erheben; sie ergibt sich nur bedingungsweise und deshalb ist ein Meisterwerk, dessen Inhalt die Idee ist, ein für den grossen Haufen verschlossenes Buch. Der Begriff ist eine durch Abstraction aus der Vielheit gezogene Einheit; die Idee ist die Einheit selbst, fällt jedoch unter den Formen der Zeit und des Raumes in den Kreis der Vielheit. Die Idee ist die *unitas ante rem,* der Begriff die *unitas post rem.* Der Begriff drückt nur eine todte Beziehung aus, aus der die Analyse blos das hervorziehen kann, was man in sie hineingelegt hat; die Idee im Gegentheile entwickelt in ihrem eigenen Kreise neue Vorstellungen; sie ist ein lebendiger Organismus, welcher die Kraft besitzt, sich auszudehnen und aus sich selbst zu erzeugen:

Miraturque novas frondes et non sua poma.

Es geht daraus hervor, dass der Begriff für die Künste unfruchtbar und dass die Idee allein die Quelle der Meisterwerke ist. Sie wird mit ihrer angeborenen Originalität aus den Quellen des Lebens und der Natur geschöpft: das eben verleiht den Meisterwerken unsterbliches Leben. Der Künstler sieht und betrachtet die Idee, ohne hievon in abstracter Weise Rechenschaft geben zu können.

Die Ideen, welche er anruft, sind uns von Kindheit auf bekannt: das sind die alten und unsterblichen Platonischen Ideen, die den Jahrhunderten trotzen und stets jung bleiben. Diese Aneignung der Platonischen Ideen

und die Art und Weise, wie Schopenhauer sich ihrer bediente, zeugen von einer grossen Verwandtschaft zwischen dem deutschen und dem griechischen Philosophen. Man vergleiche nur die sich in der Welt objectivirenden Ideen Schopenhauer's, diese lebendigen Abbilder der absoluten Realität und leuchtenden Spiegel des Willens, mit den Phantomen der Scholastiker oder den mystischen Zahlen Plotin's und des Marsilius Ficinus und man wird verstehen, dass in der Schopenhauer'schen Art, Plato zu erklären, eine ganz besondere Originalität und Tiefe liegen. Anstatt der blassen Copie und des todten Abdruckes der Idee erscheint diese uns selbst. Bei Schopenhauer wie bei Plato erscheint die Idee stets als Object der Kunst (so lautet auch der Titel eines Abschnittes der »Welt als Wille und Vorstellung«). Aber die Idee, die lebendige Idee hat sich umgeformt und verjüngt. Sie stellt den übermächtigen Einfluss dar, den das Leben und die Anschauung auf den todten Abdruck und die blasse Abstraction ausüben, sie ist der Triumph des in der Welt der Vorstellung geoffenbarten Willens, sie ist die Vorstellung selbst, welche sich dem Gesetze der Causalität und der Welt der Erscheinungen entzogen hat, die aus den engen Grenzen der Individualität heraustritt und für immer ihren festen Platz in der Welt der Schönheit behauptet. Die ursprünglichen Züge haben sich bei ihrem Uebergange von Kant zu Schopenhauer nicht sonderlich verändert. Vielleicht wird der wahre Künstler sogar finden, dass der Verfasser der »Welt als

Wille und Vorstellung« jene Ideen tiefer erfasst und kräftiger dargestellt habe, als der geniale Autor der »Kritik der reinen Vernunft«.

Nicht nur die Philosophie, sondern auch die schönen Künste arbeiten an der Lösung des Problems der Existenz. Jeder Geist, dem sich einmal die objective Betrachtung der Welt aufgedrängt hat, strebt danach, ob er sich dessen bewusst sei oder nicht, das wahre Wesen der Dinge, des Lebens, der Existenz zu begreifen. Denn der freie Geist nimmt nur mehr ein Interesse an den Dingen des reinen Verstandes, ebenso wie der noch in der Individualität befangene Mensch nur an den Dingen des gemeinen Lebens Interesse zeigt. Deshalb ist jedes neue Werk, sei es künstlerischer oder anderer Natur, das mit Energie die wirkliche Welt erfasst, ein neuer Ausdruck des Wesens des Lebens und der Existenz, eine neue Antwort auf die alte Frage: was ist das Leben? Jedes Meisterwerk ertheilt in seiner Art, aber eine immerhin vollkommene Antwort auf diese Frage: nur die Künste sprechen die naive und kindliche Sprache der Anschauung und nicht die abstracte und ernste der Reflexion. Die Antwort, welche uns diese ertheilt, ist ein vorübergehendes Bild, eine theilweise und keine definitive Antwort. Jedes grosse Werk, sei es ein Gemälde, eine Statue oder ein Drama, antwortet auf jene Frage in der Sprache der Anschauung: selbst die Musik gibt eine Antwort auf dieselbe und zwar eine tiefere als alle übrigen Künste, denn sie bedient sich einer

Sprache, die, wenn sie auch nicht die Sprache der Vernunft ist, nur um so directer das innere Wesen des Lebens und den Grund der Existenz selbst erfasst. Die Künste bieten Demjenigen, der sie befragt, ein aus der Anschauung geborenes Bild und rufen ihm zu: »Gib dich der Anschauung hin, das ist das Leben.« Deshalb schliessen die Werke des Dichters, des Bildhauers, des Künstlers im Allgemeinen einen Schatz von Weisheit in sich: denn in ihnen spricht die Weisheit der Natur selbst, sie wiederholen oder erklären blos ihre Worte. Eine solche Philosophie kann der Kunst nicht feindlich gegenüberstehen. Bildhauerkunst, Architektur, Poesie und Musik sind nur die verschiedenen Sphären und gleichsam die mannigfaltigen Offenbarungen ihrer Thätigkeit. Der freie Geist entzückt uns an diesen festlichen Tagen durch den Reichthum seiner Anschauungen, die Fruchtbarkeit seines Genies und die Laune seines göttlichen Deliriums.

Es mangelt uns hier der Raum, um Schopenhauer's geniale und mannigfaltige Anwendungen seiner ästhetischen Principien auf die verschiedenen bildenden Künste näher zu verfolgen. Unser Philosoph ist ein Idealist und ein Platoniker. Ueberall sucht er, überall sieht er die Idee und in dem ästhetischen Genusse selbst sucht er noch die platonische Idee von der Welt und dem Leben. Die Idee ist die Regel des Schönen und bildet das Princip für die Hierarchie, die er zwischen den verschiedenen Künsten herstellt. Warum stellt er z. B. die

Architektur auf die letzte Stufe, und die Sculptur und Malerei auf eine höhere als jene? Weil die Architektur nur Ideen einer niederen Ordnung darstellt, wie die Schwere, das strenge Ebenmass und die Cohäsion, und da sie einzig und allein ein Gleichgewicht herzustellen sucht zwischen der Schwere der Masse und der Kraft, welche sie trägt. Die griechische Sculptur dagegen (er spricht nicht von der neueren, die ihm gleich der neueren lateinischen Poesie nur als eine Nachahmung erscheint), welche die Anmuth und Schönheit zum Gegenstande hatte, erhebt uns auf den normalen Typus der Gattung und erweckt in uns jenes wunderbare Vorgefühl der Idee des Schönen, die nicht mosaikartig aus Stücken und Stückchen zusammengesetzt ist, sondern auf jener Fähigkeit beruht, so zu sagen, den Typus der Schönheit a priori vorweg zu nehmen und ihn dann durch die Vergleichung zu entwickeln. Die Malerei ist vor Allem eine Kunst des Ausdruckes: die Leidenschaft und der Charakter spielen in ihr eine ebenso grosse Rolle, als die Form. Die Askese oder die Verachtung des Fleisches kann ihr die Kraft ihres verborgenen Principes eingeben. Wenn die Sculptur den Lebensgenuss und das Lebensbedürfniss bestätigt, so drückt die Malerei vorzüglich die Ernüchterung und die Müdigkeit des Lebens aus. Die moderne Malerei hat nebst ihren Launen und anbetungswürdigen Schwächen eine grosse, übermenschliche Strenge; sie spricht die begeisterte Sprache des Propheten oder zeugt von der wilden Schönheit eines

Asketen. So ist auch in der That die Sculptur die Kunst der Alten, während die Malerei eine durchaus moderne Kunst ist.

Die Musik ist die Sprache der Leidenschaften, die Offenbarung des Willens ohne die Vermittlung der Ideen, in einer der Natur parallelen Ordnung, die diese jedoch niemals copirt. Wie Gott, kennt sie blos die Herzen und schätzt kein Ansehen der Person. Die vier Stimmen, aus denen jede musikalische Harmonie zusammengesetzt ist: der Bass, Tenor, Alt und Sopran oder Grundton, Terz, Quint und Octav, entsprechen den vier Naturreichen: dem Mineral-, Pflanzen-, Thier- und Menschenreich. Der Bass ist lediglich eine gute Grundlage für die Harmonie. Ebenso wie die Materie, welche im menschlichen Organismus die Menschidee darstellt, sich auch auf die Ideen der Schwere oder auf chemische Eigenschaften anwenden lässt und den untersten Grad der Kraft und des Lebens darstellt, ebenso bildet die hohe Stimme, welche die Melodie singt, einen integrirenden Bestandtheil der Gesammtharmonie und befindet sich in der innigsten Wechselwirkung mit dem Bass. Dieser ist einem Marmorblocke vergleichbar, der genügend behauen ist, um die Züge der menschlichen Gestalt durchblicken zu lassen, aber er bleibt immerhin nur ein Block. Unzweifelhaft verdanken wir jener geheimen Verwandtschaft zwischen der Bassstimme und dem Mineralreich die grossen Wirkungen von Mozart's Don Juan. Ich spreche hier vom dritten Acte und der

Statue des Commandanten. Dieser singende Marmor hat eine dumpfe Grabesstimme und Schauer erfasst uns, wenn jene kalte Hand auf den Schuldigen niederfällt. Es wäre jedoch falsch zu glauben, dass die Architektur eine versteinerte Musik ist, wie Schlegel mit mehr Geist als Wahrheit gesagt hat. Zwischen den beiden Künsten gibt es nur eine Beziehung, diejenige nämlich, welche zwischen dem Rhythmus und der Symmetrie besteht. Der Rhythmus ist in der Zeit, was die Symmetrie im Raume ist. Er verhindert, dass die Extreme sich berühren. Die Musik ist ebenfalls nicht, wie Leibniz glaubte, eine verborgene und unbewusste Arithmetik; sicherlich ist dies nur einer ihrer Theile. Die Melodie setzt sich aus zwei Elementen, dem rhythmischen und harmonischen, zusammen. Die vollkommenste Melodie besteht in einer abwechselnden Trennung und Verbindung dieses zweifachen Elementes.

Die Musik entspricht so dem innersten Wesen der Seele, ihrem unruhigen Zustande, ihren stürmischen stets von neuen Befürchtungen geplagten Wünschen, auf welche sodann Ruhe eintritt. Die Musik hat wie das Leben ihre Miss- und ihre Wohlklänge, gleich diesem hat sie ihre schmerzlichen und freudigen Momente. Aber namentlich die Instrumentalmusik gibt voll und ganz jene Macht des Lebens und die von Ruhe begleitete Unruhe der Leidenschaft wieder. Eine Symphonie Beethoven's bietet uns das Schauspiel eines zur vollkommensten Ruhe gebrachten heftigen Sturmes und eines furchtbaren

Kampfes, der plötzlich durch das harmonische Uebereinstimmen aller Elemente beruhigt wird. Das ist in der That jene *rerum concordia discors,* welche die Verzweiflung des Philosophen bildet und ein treues und vollkommenes Bild von dem Wesen der Welt gibt, die in dem Strudel der Formen auf- und niederwogt und sich durch die beständige Zerstörung erhält. Alle Leidenschaften, alle Gefühle entweichen wie durch Ausflüsse; man könnte sie eine Welt von körper- und farblosen Formen oder Geistern nennen, die blos unsere Einbildung mit Attributen der Wirklichkeit bekleidet, deren mannigfaltige Schattirungen alle Gefühle, von dem heftigsten Schmerze bis zur lebhaftesten Freude, ausdrücken und die so das Wort der Veden rechtfertigen: »Ueberall wo Freude herrscht, liegt ein Theil dieser Freude in der Luft.«

Aber der edelste Ausdruck der Kunst ist die Dichtung. Die Geschichte und die Politik lehren uns die Menschen kennen, die Poesie allein zeigt uns den Menschen; nur der Dichter erfasst die Idee der Menschheit ausserhalb jeder Beziehung, ausserhalb der Zeit, in ihrem Wesen und in ihrer ursprünglichen Reinheit. Der Geschichtsschreiber ist nothwendigerweise der unbestimmten Aufeinanderfolge der Wirkungen und Ursachen unterworfen, in Details verloren und jeden Augenblick gezwungen, das Original für eine überdies oft falsche Copie hinzugeben. Dem Geiste des Dichters dagegen ist die klar bestimmte und von der plastischen

Seite betrachtete Idee der Menschheit gegenwärtig; seine Kenntniss des Menschen ist fast eine Kenntniss a priori. Sein Modell steht vor ihm und wird von Oben beleuchtet; der Spiegel seines Geistes gibt wie eine glatte Fläche das Original mit allen seinen Zügen und mit einer treffenden Wahrheit wieder. Der Geschichtsschreiber ist zu oft ein Porträtmaler, der wahrhafte historische Maler ist der Dichter. Derjenige also, der den Menschen kennen lernen will und noch dazu den Menschen in seinem innersten Wesen und seiner wahrhaften Identität, wird in den Werken der grossen Dichter ein treueres Bild von der Geschichte finden, als in denen der Geschichtsschreiber. Er lese Shakespeare, Goethe und Byron und er wird in ihnen den Menschen finden, von dem Goethe gesagt hat: »Er lebt nicht in sich selbst, sondern wird ein Theil seiner Umgebung. Er ist einer Lyra vergleichbar, welche die Berührung der Dinge in Schwingung versetzt.« Die Dichtung ist das Echo des Universums.

Doch das Wort Plato's: »viele tragen den Thyrsus, aber die Bacchusse sind selten«, ist noch immer wahr Es genügt nicht, die Lyra des Gottes zu tragen, man muss sie auch zu spielen verstehen; und deshalb lege ich auch der grossen Zahl der Aesthetiker, welche Deutschland in den letzten Jahren hervorgebracht hat, keine grosse Bedeutung bei. Diese Herren hängen zwar die Lyra um ihren Frack und rühren sogar zum Scheine die Saiten; aber für Jemanden, der wie Schopenhauer

auf jener Lyra neue Töne und eine kühne Musik hervorzubringen verstand, schleichen sich gar viele in die Versammlung der Götter und bemächtigen sich eines Platzes, der nur dem Genie gebührt! Schopenhauer gehört nicht zu diesen; er ist von der Familie, kurz er ist Künstler. Schopenhauer ist ein Schriftsteller ersten Ranges — das ist das einzige Verdienst, welches die Hegelianer ihm nicht bestreiten: sie betrachten ihn als einen abscheulichen Philosophen, aber sie geben zu, dass er schreiben kann. Für sie liegt zwar darin kein grosses Verdienst. Und wirklich sind sie ohne diese Kunst berühmt geworden, denn man findet in ihren Schriften auch nicht die mindeste Spur eines Stiles. Und wenn der Stil den Menschen im Allgemeinen charakterisirt, so charakterisirt er namentlich den Philosophen. Das gilt vor Allem von Schopenhauer. Er hat der philosophischen Sprache Deutschlands Eigenschaften verliehen, welche sie vor ihm nicht besessen hat, nämlich französische Klarheit und Genauigkeit. Besonders dadurch ist er Hegel weit überlegen und muss er Schule machen. Die Hegel'sche Schule schreibt nicht, sie declamirt. Das sind grosse, leere Worte, Hyperbeln, welche wie die Bomben aufplatzen, bacchantische Orgien in dem Auerbach'schen Keller des Gedankens, wo in Ermanglung des Weines Tintenströme fliessen. Man denke an Michelet: das sind reine Offenbarungen des Gedankens der realen Welt, er predigt unter Entfaltung eines grossen, äusseren Aufwandes und die Berliner Jugend gähnt bei seinen Predigten. Schopenhauer ist ein Schriftsteller, sein Ton ist ein natürlicher Ton. Er hat viele Wendungen unserem Rabelais entnommen; er versteht, das Ding anzuschauen und zu schildern. Was er sieht, ist gut gesehen; sein Ausdruck ist kräftig und genau, manchmal überschäumend und excentrisch, aber niemals schwülstig und anspruchsvoll. Schopenhauer theilt nicht die Verachtung der Herren Gelehrten für das belletristische Publicum. Den Hegelianern welche so viel von der Kunst gesprochen haben, fehlt diese ganz und gar.

Schopenhauer ist im Besitze der wahren Kunst mit ihren richtigen Verhältnissen, einem festen Plane und einer Alles beherrschenden Hauptidee. Die Hegelianer verachten das Französische als zu einfach und das Englische als zu positiv; sie nennen uns oberflächlich und flatterhaft. Schopenhauer dagegen schätzt unsere Dichter und Prosaschriftsteller hoch; er liest fleissig die Engländer, Shakespeare ist sein Lieblingsschriftsteller. Dieser höheren Bildung verdankt er seine hervorragenden Eigenschaften. Das ist trotz aller Auswüchse immerhin ein Mann aus guter Gesellschaft, dessen geistiges Gewand stets sorgfältig gepflegt ist und der wunderbar einen Byron'schen oder Shakespeare'schen Diamanten an seinem Finger zu tragen versteht. Er hat jenes undefinirbare Ding: Geschmack. Er hat einen seltenen Humor und ist sogar in seinem Asketismus humoristisch. Er hat etwas Tragisches an sich, das mit der Rhetorik der Leidenschaften nichts zu thun hat,

sondern durch den Kampf zweier verschiedenen Principien erzeugt ist, nämlich durch den Kampf der trauernden Natur mit der strengen Moral, die er ihr auferlegt, und durch jenes Princip der Verzichtleistung, welches nicht immer so vollkommen, wie man wollte, über die Empörungen des Fleisches triumphirt. Kurz, Schopenhauer ist ein origineller und durch die Vereinigung entgegengesetzter Eigenschaften wahrhaft einziger Schriftsteller, er stellt den Gegensatz einer reich angelegten Natur mit einer düsteren Lehre und einer oft erhabenen Aesthetik mit einer verdriesslichen Moral dar.

SIEBENTES CAPITEL.

DIE MORAL SCHOPENHAUER'S.

Das moralische System eines so sehr vom Ideale beherrschten Künstlers musste nothwendig ein düsteres sein und in ihm wie in allen grossen romantischen Schöpfungen die Idee des Todes und des Nichts eine hervorragende Rolle spielen. Aber noch weit mehr bedurfte der Philosoph des »Willens zum Leben« einer solchen Moral, um nämlich durch sie unsere egoistischen Wünsche im Zügel zu halten und unsere widerspenstigen Instincte zu geisseln. Ich füge hinzu, dass diese Moral eine logische Folge der von uns im Vorhergehenden kurz auseinandergesetzten Prämissen der Schopenhauer'schen Philosophie sei. Bevor wir daher gegen sie den Vorwurf der Paradoxie erheben, bemühen wir uns zuvor, genau zu verstehen, was Schopenhauer eigentlich gewollt hat.

Diese Welt ist schlecht und verdorben. Das Leben ist ein Traum, die Welt eine Illusion, ein spöttischer Schein: das Dogma vom Menschenfalle ist philosophisch

wahr. Der schnaubende und keuchende Wille zum Leben findet sein Gegengewicht nur in einer furchtbaren Zerstörung. Ich behaupte, dass Schopenhauer von dem Standpunkte aus, auf den er sich stellte, das grosse Verdienst für sich in Anspruch nehmen darf, logisch und unerbittlich die Folgen aus seinem Systeme gezogen zu haben. Ist diese Welt, anstatt eine aufsteigende Reihe zur Liebe und zum Geiste zu sein, eine absteigende zum Tode und zum leeren Nichts, welche vom bösen oder unbewussten, vom unwissenden oder verderbten, aber immerhin egoistischen Willen ausgeht, ist endlich das Weltall nicht der Aufschwung einer hohen Vernunft, sondern nur der Seufzer eines verwerflichen Willens, dann bleibt nur ein sicherer Hafen, das Nichts, übrig, und nur ein Mittel, um diesen zu erreichen: der Mysticismus. Auf diese Entwicklung bereitet uns Schopenhauer's Moral vor. Er hat unzweifelhaft seine Farben zu schwarz aufgetragen und von unserem Elende ein zu düsteres Bild entworfen. Aber um so besser. Je düsterer das Gemälde, desto grösser die Belehrung, die uns dasselbe bietet. Vergegenwärtigen wir uns doch noch einmal das Schauspiel einer Welt ohne Gott, einer Moral ohne Hoffnung, eines Lebens ohne jeden bestimmten Zweck.

»Was ist das Leben?« fragt Schopenhauer und er gibt zur Antwort: »ein Stoff, der nicht so viel werth ist, als er kostet, eine unaufhörliche Jagd, wo die lebenden Wesen, bald als Jäger, bald als Wild, sich die

Fetzen einer grausen Beute streitig machen, ein Krieg Aller gegen Alle, ein anticipirter Tod, wie sich Parmenides ausdrückte, und, um Alles mit Einem Worte zu sagen, eine Art Naturgeschichte des Schmerzes, die sich also zusammenfassen liesse: grundloses Wollen, ewiges Leiden und Kämpfen, dann Sterben, und so fort in saecula saeculorum, bis dass die Rinde unseres Planeten in kleine Stückchen zerfällt.«

Unzweifelhaft ist diese ungeheuere Willenskraft in ihren mannigfachen Schwingungen einem bestimmten Ziele zugewandt. Doch wie ist dieses Ziel so elend und beschränkt und wie viele, wenigstens scheinbare Ausnahmen bietet uns das Gesetz, das jener zu Grunde liegt! Wie viele eitle Wünsche in dem Werke der Natur! Wie viele verfehlte oder doch mindestens unvollkommene Wesen! Das Leben des Menschen ist zu traurig, als dass es ein Lustspiel genannt werden könnte, und zu absurd, um als wahrhaft tragisch zu gelten. Es ist eine Vereinigung der Farce und des Dramas, kurz eine Tragikomödie. Denn wenn die Sorgen und Kümmernisse des Tages, die unermüdliche Ironie des Augenblickes, die Wünsche und Befürchtungen, welche die Woche erfüllen, die Missgeschicke jeder Stunde nur Lustspielscenen darstellen, so bieten dafür die stets unbefriedigt bleibenden Wünsche, unsere ewig enttäuschte Sehnsucht, unsere unerbittlich durch das Schicksal zertretenen Hoffnungen, die unsagbaren Irrthümer des ganzen Lebens mit den bitteren Leiden und dem Tode

als endlichem Lohn, einen unerschöpflichen Stoff zu einem Trauerspiel. Aber durch eine grausame Ironie des Schicksals schliesst unser Leben alle Züge des Tragischen in sich, ohne dass es uns gegeben wäre, die Würde der Personen der Tragödie zu bewahren, da wir nämlich durch die Kleinlichkeiten des Lebens gezwungen sind, stets im Gewande der thörichtesten Charaktere der Komödie zu erscheinen.

Die Welt ist böse und es ist schon ein Unglück, geboren zu sein. Man höre einmal Byron, der bitteren Tones ausruft:

Our life is a false nature: t'is not in
Harmony of things, this hard decree,
This uneradicable taint of sin
This boundless upas, this all-blasting tree
Whose root is earth, whose leaves and branches be
The skies, which rain their plagues on men like dew —
Disease, death, bondage — all the woes we see —
And worse, the woes we see not — which throb through
The immedicable soul, with heart-aches ever new.

Die Natur beginnt wie ein Idyll und schliesst mit einem Hymnus auf den Schmerz. Leben ist Leiden. Der Schmerz, sagt Michelet vortrefflich, ist in gewisser Hinsicht der Weltkünstler, der uns mit der feinen Spitze seines unerbittlichen Meissels schafft, bildet und formt. Wir ziehen es im Allgemeinen vor, jene düstere Wissenschaft zu fliehen, welche in der Erkenntniss besteht, dass das Leiden dem Leben wesentlich ist, dass es uns nicht von aussen kömmt, sondern dass ein Jeder dessen

unversiegbare Quelle in seinem Busen trägt. Wir suchen stets und unablässig, für den Schmerz, der uns nicht verlässt, eine besondere, äussere Ursache, einen Vorwand. So bildet sich der freie Mensch selber einen Fetisch, um einen Meister über sich zu haben. Würden die Menschen freimüthig die grausame Alternative anerkennen, kämen sie zur Erkenntniss, dass das Glück nur ein Traum und dass der Schmerz allein reell sei, dann würden sie sich wunderbar gekräftigt fühlen, und wie der Christ — doch was sage ich — wie der Anhänger des Buddhismus (denn die Christen liessen das Christenthum zu oft in einen platten Optimismus ausarten) der göttlichen Tugend des lebenerweckenden Schmerzes sich bewusst werden und würden mit Lamartine ausrufen:

Tu me traites sans doute en favori des cieux,
Car tu n'épargnes pas les larmes à mes yeux.
Eh bien! je les reçois comme tu les envoies.
Tes maux seront mes biens et tes soupirs mes joies.
Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu,
Une vertu divine au lieu de ma vertu,
Que tu n'es pas la mort de l'âme, mais la vie,
Que ton bras en frappant guérit et vivifie.

So entdecken wir überall, welchen Weg immer wir nehmen, ob wir von dem Schauspiele ausgehen, das uns die böse und verderbte Welt bietet, um in uns selbst zurückzukehren, oder ob wir mit unseren Brüdern mitempfinden, etwas Höheres, als das Streben nach dem Glücke, nämlich die Liebe zum Opfer. Das ist der gött-

liche Theil unserer Seele. Es gibt einen ausserordentlichen Zustand der Seele, in welchem diese von allem Egoismus frei ist, auf das Vergnügen verzichtet, sich um sich selbst nicht kümmert, den Schmerz anbetet und die Heiligkeit begreift. Dieses dunkle Jenseits, das die Sinne nicht erfassen, die Vernunft nicht definiren kann und das die Einbildung sich als einen König vorstellt, ist die Heiligkeit. In ihr ruht die alleinige Freiheit des Willens. So lange der Wille sich innerhalb der Welt der Erscheinungen bewegt, sträubt er sich unter dem Gesetze der Causalität; aber von da ab erhebt er sich in eine Gegend, wo dieses Gesetz keinen Einfluss mehr hat, wo er frei ist. Mit einem Worte — und dieses Wort sagt Alles — die Freiheit des Willens besteht in der Selbstentsagung und das Opfer ist das höchste Gut, das einzige, das man anstreben soll. »Die Freiheit ist ein Mysterium,« sagt Malebranche.

Schopenhauer beweist mit vielem Geschick die Notwendigkeit dieses moralischen Opfers. Ja, er geht so weit, dass er die Theorie des mystischen Todes wieder auffrischt. Gibt man zu, was man nicht leugnen kann, dass der Schmerz ein wesentlicher Bestandtheil des Lebens ist, so folgt daraus, dass der Tod eine Befreiung sei. Er sprengt unsere Fesseln, er macht den Willen frei. »Alle Menschen,« sagt Lao-Tse, »wünschen einzig und allein sich vom Tode zu befreien, sie verstehen es nicht, sich vom Leben zu befreien.«

Das Leben ist jedoch ein anticipirter Tod. Das Leben heisst zwar Leben, sagt der tiefsinnige Heraklit, aber sein Werk ist der Tod: *Τῷ οὖν βίῳ ὄνομα μὲν βίος, ἔργον δὲ θάνατος.*

Die Liebe ist die Erhalterin der Welt, sie ist stärker selbst als der Tod, wie der Psalmist sich ausdrückt. Man kennt die bedeutsame Rolle, die sie im Leben spielt, ihren oft unheilvollen Einfluss auf die ernstesten und wichtigsten Angelegenheiten, die Unruhe, welche sie in den stärksten Geistern verursacht, die Briefchen und Pfänder, welche sie heimlich in die Portefeuilles der Minister und Staatsmänner einschmuggelt, die Gewebe, die sie unaufhörlich spinnt, und die Opfer, welche sie auferlegt.

»Die wachsende Zuneigung zweier Liebenden ist eigentlich schon der Lebenswille des neuen Individuums, welches sie zeugen können und möchten; ja, schon im Zusammentreffen ihrer sehnsuchtsvollen Blicke entzündet sich sein neues Leben, und gibt sich kund als eine künftig harmonische, wohl zusammengesetzte Individualität. Sie fühlen die Sehnsucht nach einer wirklichen Vereinigung und Verschmelzung zu einem einzigen Wesen, um alsdann nur noch als dieses fortzuleben; und diese erhält ihre Erfüllung in dem von ihnen Erzeugten als in welchem die sich vererbenden Eigenschaften beider, zu Einem Wesen verschmolzen und vereinigt, fortleben . . . . . . Als die allererste Entstehung eines neuen Individuums und das wahre punctum saliens

seines Lebens ist wirklich der Augenblick zu betrachten, da die Eltern anfangen, einander zu lieben, — to fancy each other, nennt es ein sehr treffender englischer Ausdruck — und, wie gesagt, im Begegnen und Haften ihrer sehnsüchtigen Blicke entsteht der erste Keim des neuen Wesens, der freilich, wie alle Keime, meistens zertreten wird. Dies neue Individuum ist gewissermaassen eine neue (Platonische) Idee: wie nun alle Ideen mit der grössten Heftigkeit in die Erscheinung zu treten streben, mit Gier die Materie hiezu ergreifend, welche das Gesetz der Causalität unter sie austheilt; so strebt eben auch diese besondere Idee einer menschlichen Individualität mit der grössten Gier und Heftigkeit nach ihrer Realisation in der Erscheinung.«[1])

Aber was ist im Grunde und im strengen metaphysischen Sinne des Wortes die Liebe? Die Liebe ist lediglich die Sorge um die Zusammensetzung der künftigen Generation: *meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes.*[2])

[1]) Metaphysik der Liebe, (Schopenhauer's Werke. ed. Frauenstädt., 2. Aufl., III. Band, pag. 613 f.)

[2]) Plato hat denselben Gegenstand in seinem »Gastmahl« behandelt. Aber Sokrates, dem Plato die Entwicklung des Wesens der Liebe anvertraute, fürchtete, dass sein Mund nicht genug rein sei, um die athenische Jugend in diese göttlichen Geheimnisse einzuweihen und er legte deshalb die erhabensten und kühnsten Wahrheiten über die Liebe in den Mund einer Frau. Die Priesterin Diotima gelangt in ihren immer enger werdenden Definitionen der Liebe endlich zu jener, dass die Liebe im Grunde eine blosse Geschlechtsliebe sei, und sie entwickelt die Beziehungen derselben zur Zeugung der Körper und Seelen. Aber der begeisternde Hauch Diotima's hält Sokrates aufrecht und verleiht dem Ganzen eine seltene Weihe, denn die körperliche Liebe, welche auch eine Art Liebe und ein Streben nach Unsterblichkeit ist, fähig das Schöne zu erzeugen, ist für den Körper nur eine Stufe, um sich zur wahren Seelenliebe zu erheben. Die Seele hat wie der Leib ihre Zeugung, allerdings eine rein geistige Zeugung, deren Zweck die Hervorbringung des Schönen ist, und Sokrates erhebt sich alsbald auf den Flügeln der prophetischen Begeisterung zu solchen Höhen, dass er jenen Ocean der Schönheit erblickt, der »in einer Art philosophischer Ueberschwenglichkeit die herrlichsten Reden und edelsten Gefühle erzeugt«. Schopenhauer in seiner »Metaphysik der Liebe« schränkt seinen Gegenstand ein; er entwickelt nur den ersten Theil der sokratischen These, jene von der Erzeugung des Schönen durch die Vereinigung der Körper, er entwickelt in wunderbarer Weise jenen Gedanken Plato's, dass die sinnliche Liebe etwas Göttliches einschliesst, weil sie die Unsterblichkeit der Gattung zum Zwecke hat. Aber warum hält er sich bei dieser ersten Stufe der Liebe auf, welche Sokrates die unterste Stufe nennt: warum wird die Seele systematisch dem Körper geopfert und die Zeugung des Schönen auf die körperliche Zeugung eingeschränkt? Behandelt hier Schopenhauer nicht, wie es der Arzt Erixymachus gethan hat, die Liebe eher als Naturforscher denn als Philosoph und verschliesst er sich nicht so über dem amor physicus die geistige Seite der Liebe?

Das ist der Geist der Gattung, d. h. jener höhere Wille, dem wir gehorchen, ohne es zu wissen, und der uns veranlasst, gleich den Ameisen und Bienen, unsere gebrechlichen Gebäude aufzurichten, unsere unendlichen Fortpflanzungen fortzusetzen, und dies Alles kraft einer Illusion, welche, ganz im Dienste der Gattung stehend, in unseren Augen die Maske eines persönlichen Interesses vornimmt. So ist die Liebe selbst nur eine Illusion, eine täuschende Spiegelung, die sich in der Wirklichkeit objectivirt, und die Heirat ist die Tyrannei des Geistes oder vielmehr des Dämons der Gattung, der diese zweien

Wesen auferlegt, um sie das Leben und eine elende Existenz fortsetzen zu lassen.

Der Tod dagegen ist eine Sonne, die stets in ihrem Zenithe steht, die zwar durch die chimärischen Besorgnisse der Sterblichen verdunkelt werden kann, jedoch schliesslich die Wolken durchbricht und einen Lichtstrom über ihre obscuren Spötter ausgiesst. »Mittag des Ruhmes, Tag, an dem es kein Leben gibt,« ruft in ihrer Gluth eine jener von den Pfeilen der göttlichen Liebe verwundeten Seelen aus, »Leben, das nicht den Tod fürchtet, weil der Tod den Tod besiegt hat, und weil derjenige, welcher den ersten Tod erlitten hat, nicht mehr den zweiten kosten wird!«

Der Tod ist der eigentliche inspirirende Genius oder der Musaget der Philosophie. Sokrates nennt ihn darum auch θανάτου μελέτη. Schopenhauer ist gleichfalls in die Betrachtung der Werke des Todes versunken. Man kennt nicht genug seine Macht, sagt er uns. In unserem Europa mangelt es an dem nöthigen Nachsinnen über den Tod und an der Erziehung für denselben.

Der Orient ist uns in dieser Hinsicht weit voraus. Im Occident ist die öffentliche und selbst die individuelle Meinung über das Wesen des Todes gefälscht, denn beide haben in diesem stets entweder die vollständige Vernichtung des Individuums oder die unversehrte Fortsetzung seiner Existenz erblickt, welche Meinungen beide gleich falsch sind. In Folge einer solchen Erziehung, sagt Schopenhauer, sehen wir in diesem

Augenblicke (er schrieb diese Zeilen im Jahre 1844) die socialistischen Arbeiter Englands und die jungen Hegelianer in Deutschland in ihrer Erniedrigung jenes sinnliche, ja thierische Princip adoptiren: Edite, bibite, post mortem nulla voluptas.[1]

Man muss also die Menschen für den Tod erziehen, d. h. sie von jener chimärischen Furcht befreien, welche in der Furcht vor dem Nichts besteht. Aber es bleibt immerhin die Frage offen, ob die uns von Schopenhauer empfohlene praktische und moralische Erziehung für den Tod auch die richtige sei. Um uns von der Todesfurcht zu befreien, genügt es, wenn man ihm glauben darf, folgende Thesen zu überdenken:

1. der Tod ist kein Uebel und von einem gewissen Gesichtspunkte aus betrachtet sogar ein Gut;
2. das Aufhören des Lebens ist nicht die Vernichtung des Lebensprincipes;
3. die Ewigkeit der Materie und der Kräfte beweist unsere Unzerstörbarkeit;
4. die Natur spottet der Individuen und kümmert sich blos um die Erhaltung der Gattung;
5. man muss dem Scheine misstrauen, denn der Geist erfasst nicht die wahre und höchste Wesenheit;
6. die Geburt und der Tod berühren nicht das eigentliche Wesen der Dinge.

Die Thesen sind — ich gebe es gerne zu — in höchst geistvoller Weise entwickelt und werden durch

[1]) Werke III², pag. 530.

eine ergreifende Schilderung des Todes eingeleitet. Schopenhauer zeigt uns dessen unerbittliche Macht und auf der anderen Seite die Heiterkeit der Natur, welche diesem Spiele gleichgiltig zusieht.

»Wenn man im Herbst,« sagt Schopenhauer, »die kleine Welt der Insecten betrachtet und nun sieht, wie das eine sich sein Bett bereitet, um zu schlafen, den langen, erstarrenden Winterschlaf; das andere sich einspinnt, um als Puppe zu überwintern und einst, im Frühling, verjüngt und vervollkommnet zu erwachen; endlich die meisten, als welche ihre Ruhe in den Armen des Todes zu halten gedenken, blos ihrem Ei sorgfältig die geeignete Lagerstätte anpassen, um einst aus diesem erneuet hervorzugehen; so ist dies die grosse Unsterblichkeitslehre der Natur, welche uns beibringen möchte, dass zwischen Schlaf und Tod kein radikaler Unterschied ist, sondern der Eine so wenig wie der Andere das Dasein gefährdet.«[1] . . . . »Ob die Fliege, die jetzt um mich summt, am Abend einschläft und morgen wieder summt, oder ob sie am Abend wieder stirbt und im Frühjahr, aus ihrem Ei entstanden, eine andere Fliege summt; das ist an sich dieselbe Sache. Die Fliege ist am Morgen wieder da; sie ist auch im Frühjahr wieder da. Was unterscheidet für sie den Winter von der Nacht?«[2]) Das ist das Leben und der Tod und ihre Wechselbeziehung. »Wie die zerstäubenden Tropfen des

[1]) Werke III[2], pag. 545.
[2]) A. a. O., pag. 546 f.

tobenden Wasserfalls mit Blitzesschnelle wechseln, während der Regenbogen, dessen Träger sie sind, in unbeweglicher Ruhe feststeht, ganz unberührt von jenem rastlosen Wechsel; so bleibt jede Idee, d. i. jede Gattung lebender Wesen ganz unberührt vom fortwährenden Wechsel ihrer Individuen.«[1])

Die Unveränderlichkeit der Naturgesetze und die Ewigkeit der Kräfte der Materie versichern uns die Unzerstörbarkeit unseres Wesens. Sie leiten uns auf die Bahn jener von Leibniz so sehnsuchtsvoll gewünschten Wissenschaft, die er mit einem schönen Namen die Physik der Unsterblichkeit nannte. Es ist wahr, dass diese Beweisführung nicht genügen würde, um die Ansprüche auf die individuelle Unsterblichkeit zu begründen, welche man in Beweise umzuwandeln gewohnt ist. Aber sie stellt unzweifelhaft fest, dass das Aufhören des Lebens nicht die Vernichtung des Lebensprincipes und dass der Tod nicht die vollständige Zerstörung des Menschen sei. Schopenhauer verlangt nicht mehr von seiner Beweisführung. Es bleibt nur zu wissen übrig, ob jene ewige Fortdauer ohne Bewusstsein, mit der er uns beschenkt und welche dieselbe ist, von der bereits Spinoza sagte: *sentimus experimurque nos aeternos esse*, derjenigen gleichwerthig sei, die er uns raubt. Wir haben Grund daran zu zweifeln, denn Schopenhauer's Unsterblichkeit wird wie diejenige Spinoza's und

[1]) A. a. O., pag. 552.

der Mystiker durch mehrere und zuweilen gleichzeitige Tödtungen erlangt: zuerst muss das Bewusstsein absterben, das man, nach ihm, nicht mit dem Lebensprincipe verwechseln darf, das vielmehr stets als Wirkung und nicht als Ursache erscheint und das man entstehen, sterben und wiedererstehen sieht; hierauf erfolgt der Tod des als Princip der Individuation aufgefassten Egoismus, welcher nichts Anderes ist, als das unter den Formen des Raumes und der Zeit erfasste Wesen; endlich der Tod des Geistes, der als Frucht des Gehirnes, mit diesem selbst verschwindet.

Wir müssen durch diesen dreifachen Tod hindurchgehen, damit der unsterbliche Theil unseres Wesens hervortrete, aber keine dieser drei Vernichtungen berührt das Wesen an sich. Schopenhauer will selbst unser, hinsichtlich der Anschauung vom Tode zurückgebliebenes Europa, das von der Vernichtungslehre der Mystiker nichts versteht, überzeugen, dass der Tod des Bewusstseins und des Geistes kein Uebel, dass vielmehr der Verlust unserer Individualität vielleicht gar ein Gut sei, wie er dies in folgender Stelle mit wahrer Geringschätzung ausdrückt: »Ueberdies liesse sich noch in Erwägung bringen, dass die Individualität der meisten Menschen eine so elende und nichtswürdige ist, dass sie wahrlich nichts daran verlieren, und dass, was an ihnen noch einigen Werth haben mag, das allgemein Menschliche ist; diesem aber kann man die Unvergänglichkeit versprechen. Ja, schon die starre Unveränderlichkeit und wesentliche Beschrän-

kung jeder Individualität als solcher, müsste, bei einer endlosen Fortdauer derselben, endlich durch ihre Monotonie einen so grossen Ueberdruss erzeugen, dass man, um ihrer nur entledigt zu sein, lieber zu Nichts würde . . .« »Nachdem aber durch den Tod ein individuelles Bewusstsein einmal geendigt hat, wäre es da auch nur wünschenswerth, dass es wieder angefacht würde, um ins Endlose fortzubestehen? Sein Inhalt ist, dem grössten Theile nach, ja meistens durchwegs, nichts als ein Strom kleiner, irdischer, armseliger Gedanken und endloser Sorgen: lasst diese doch endlich beruhigt werden.«[1])

Die Furcht vor dem Tode ist das Resultat einer Illusion, von der uns Kant durch seine berühmte, zu wenig überdachte und verstandene Theorie von der Idealität der Zeit zu befreien suchte. Schopenhauer lässt sich hierüber folgendermassen aus: »das grosse Geheimniss unseres Seins und Nichtseins, welches aufzuklären diese und alle damit verwandten Dogmen erdacht wurden, beruht zuletzt darauf, dass dasselbe, was objectiv eine unendliche Zeitreihe ausmacht, subjectiv ein Punkt, eine untheilbare, allezeit gegenwärtige Gegenwart ist: aber wer fasst es? Am deutlichsten hat es Kant dargelegt, in seiner unsterblichen Lehre von der Idealität der Zeit und der alleinigen Realität des Dinges an sich. Denn aus dieser ergibt sich, dass das eigentlich Wesentliche der Dinge, des Menschen, der Welt, bleibend

[1]) A. a. O., p. 563 f.

und beharrend im *Nunc stans* liegt, fest und unbeweglich; und dass der Wechsel der Erscheinungen und Begebenheiten eine blosse Folge unserer Auffassung desselben mittelst unserer Anschauungsform der Zeit ist[1]).

Und in der That, wenn Anfangen, Aufhören und Dauern Begriffe sind, die ihre Bedeutung ausschliesslich derjenigen der Zeit entlehnen, und wenn die Zeit selbst nichts ist ausserhalb uns, so ist klar, dass Geburt und Tod nichts in der Realität sind — welche Meinung übrigens bereits von Melissos und Parmenides vertreten wurde[2]) — und dass der Tod das zeitliche Ende eines zeitlichen Phänomens ist. Es folgt daraus, dass unser Wesen an sich ewig sein müsse, da die Zeit, kraft deren wir uns als endliche und vergängliche Wesen erkennen, nur eine Form unseres Verstandes ist.

Aber wenn es Kant war, der zu allen Entdeckungen des modernen Idealismus den Weg gebahnt hat, so gebührt andererseits Schopenhauer das Verdienst, die Illusion des Todes geschildert zu haben, welche nach ihm in Folgendem besteht. Indem er über unsere Todesfurcht und unsere Liebe zum Leben, zwei Gefühle, deren Quellen in den Tiefen unseres Bewusstseins liegen, nachgedacht hat, sieht er sich veranlasst zu erweisen, dass unsere Todesfurcht nicht die Frucht der Ueberlegung sein könne, denn man müsste sonst zugeben,

[1]) A. a. O., p. 560.

[2]) *Παρμενίδης καὶ Μέλισσος ἀνῄρουν γένεσιν καὶ φθοράν, διὰ τὸ νομίζειν τὸ πᾶν ἀκίνητον* V. Stob. Ecl. I, 21.

dass das Leben ein werthvolles Ding sei. Dieses Gefühl dankt vielmehr sein Entstehen dem blinden Instincte, dem unbewussten Lebenswillen. Der Wille kann jedoch nicht sterben; wie kommt es also, dass er den Tod fürchtet? Sehen wir einmal zu, wie Schopenhauer dieses Räthsel löst: »wäre der Mensch ein blos erkennendes Wesen, so müsste der Tod ihm nicht nur gleichgiltig, sondern sogar willkommen sein. Jetzt lehrt die Betrachtung, zu der wir hier gelangt sind, dass, was vom Tode getroffen wird, blos das erkennende Bewusstsein ist, hingegen der Wille, sofern er das Ding an sich ist, welches jeder individuellen Erscheinung zum Grunde liegt, von allem auf Zeitbestimmungen Beruhenden frei, also auch unvergänglich ist. Sein Streben nach Dasein und Manifestation, woraus die Welt hervorgeht, wird stets erfüllt: denn diese begleitet ihn, wie den Körper sein Schatten, indem sie blos die Sichtbarkeit seines Wesens ist. Dass er in uns dennoch den Tod fürchtet kommt daher, dass hier die Erkenntniss ihm sein Wesen blos in der individuellen Erscheinung vorhält, woraus ihm die Täuschung entsteht, dass er mit dieser untergehe, etwa wie mein Bild im Spiegel, wenn man diesen zerschlägt, mit vernichtet zu werden scheint. Dieses also, als seinem ursprünglichen Wesen, welches blinder Drang nach Dasein ist, zuwider, erfüllt ihn mit Abscheu. Hieraus nun folgt, dass Dasjenige in uns, was allein den Tod zu fürchten fähig ist und ihn auch allein fürchtet, der Wille, von ihm nicht getroffen wird; und dass hin-

gegen, was von ihm getroffen wird und wirklich untergeht, Das ist, was seiner Natur nach keiner Furcht, wie überhaupt keines Wollens des Affektes, fähig, daher, gegen Sein und Nichtsein gleichgiltig ist, nämlich das blosse Subject der Erkenntniss, der Intellect, dessen Dasein in seiner Beziehung zur Welt der Vorstellung, d. h. der objectiven Welt besteht, deren Correlat er ist, und mit deren Dasein das seinige im Grunde Eins ist. Wenngleich also nicht das individuelle Bewusstsein den Tod überlebt, so überlebt ihn doch Das, was allein sich gegen ihn sträubt: der Wille.«[1])

Danach fürchtet der Geist, der sterblich ist, den Tod nicht, und der Wille, der nicht sterben kann, hat Furcht vor ihm. Wer soll uns dieses Mysterium enthüllen?

Ich verstände, dass die Vernunft, wenn sie unsterblich wäre, den Tod nicht fürchtete. Denn alsdann würde sie sich mit dem unendlichen Gedanken vereinigen und so wenigstens an der Ewigkeit des Geistes ihren Theil haben. Aber Schopenhauer ist selbst radicaler als die Pantheisten, und wenn ich nicht mit diesen Freunden spitzfindiger Nuancen vor starken Ausdrücken zurückschräke, so müsste ich erklären, dass Schopenhauer in seinen Anschauungen über das Los des Geistes mit den vorgeschrittensten Materialisten in vollständiger Uebereinstimmung sich befinde. Der Verstand ist ein

[1]) Werke III[2], pag. 570 f.

Kind des Gehirnes und muss mit diesem sterben. Er muss in demselben Augenblicke zu sein aufhören, als das Individuum, mit dem er geboren wurde: wie die sinnliche Welt, die er reflectirt, und die nur durch ihn eine Existenz hat, so hat auch er nur die Realität eines einfachen Phänomens. Er ist einer Lampe vergleichbar, die man auslöscht, wenn man ihrer nicht mehr bedarf, die noch einen Augenblick raucht und dann verschwindet. Höchstens unterscheidet er sich von dem extremsten Materialismus durch die Idee einer Wiedergeburt, die uns wenigstens das verhasste Nichts ersparte. »Das Bewusstsein ist das Leben des Verstandes und des Gehirnes, deren Ende der Tod ist; deshalb entsteht es stets von neuem und verjüngt sich von Grund aus. Der Wille dagegen, welcher der Wunsch zu leben ist, bleibt stets derselbe und seine Unveränderlichkeit ist gesichert. Beide jedoch, Wille und Verstand, sind in demselben Ich miteinander verbunden«. Das ist der Ursprung der Illusion des Todes und jener chimärischen Befürchtungen, welche der um seine Natur sich nicht bekümmernde Verstand nicht theilt, die aber der Wille tief empfindet

Was ist also der Tod in einem solchen System? Hier die Antwort: »durch den Tod trennt sich unzerstörbar der Wille vom vergänglichen Verstande und bekleidet mit jeder Geburt eine neue Intelligenz, mit der er ein neues Wesen bildet, das sich der vorhergegangenen Existenz nicht bewusst ist.«

Schopenhauer lehrte im Grunde die Ewigkeit des Willens und die Wiedergeburt des Verstandes, diese höhere Form der Metempsychose. Gleich Ballanche und Bonnet wollte er zeigen, wie das sterbliche Wesen in seiner zeitlichen Existenz das unsterbliche Wesen offenbaren könne, wie das unvergängliche und unzerstörbare Wesen in den zerstörbaren und vergänglichen enthalten sei und wie es gleich diesen seine Spur verloren habe.

Diese spitzfindigen Lehren des pantheistischen Idealismus über das Leben und den Tod waren von schmerzlichen Folgen begleitet, denen jedoch Schopenhauer sich nicht zu entziehen versuchte. Er scheint sich im Gegentheile an dieser grausamen Hoffnung geweidet zu haben, und seine Verachtung für den Gemeinplatz und das Vorurtheil bewirkte, dass er sich an das Nichts und an Alles, was der Mensch fürchtet, in demselben Grade anschmiegte, als er sich von dem entfernte, was unsere Liebe und unsere Hoffnung ausmacht: Gott, Himmel und Unsterblichkeit. Selbst der Himmel, dieser ideale Ausdruck unserer Sehnsucht, diese allgemein anerkannte Heimat unserer Seelen, fand keine Gnade in seinen Augen. Gleich Heine, dem er durch seine traurige Ironie verwandt ist, verwies er die Götter ins Exil und liess selbst unseren Seelen nicht die unendliche Perspective des himmlischen Horizontes. Nein, Alles hört auf dieser Erde auf, und da das künftige Leben im christlichen Sinne nur ein Mythus ist, so ist der Himmel nur eine Lockspeise für die Menge.

Diese traurige Lehre, die man in ihrer verzweifelnden Strenge wiederzugeben sich weigert, war wie immer bei unserem Philosophen, der Ausdruck seiner Grundtheorie und ein Corrollar zu seinen Thesen über die Organisation und das Leben. Er dachte, dass der Mensch das letzte Wort des Lebens sei, dass ein über ihm stehendes Wesen nicht leben könne, noch wolle. Als Schopenhauer einmal in einer sternhellen Nacht mit seinem späteren Biographen Gwinner spazieren ging, erinnerte dieser, da er die Venus heller als gewöhnlich glänzen sah, an die Seelen, welche Dante in diesen Stern wie in einen Pilgerort versetzte, und er frug nun, zu moderneren, von der Wissenschaft weder angenommenen, noch verworfenen Anschauungen zurückkehrend, Schopenhauer, ob er nicht glaube, dass es da oben vollkommenere Existenzen geben könne, als wir sind. Schopenhauer leugnete dies, denn er gab nicht zu, dass ein Wesen, das höher organisirt sei als das unserige den Willen zum Leben besitzen könne. Er dachte, dass die zum Leben aufsteigende Reihe beim Menschen aufhöre, der der letzte Ausdruck jenes traurigen Fortschrittes sei, dessen Organe das Leben für den Menschen wenn schon nicht wünschenswerth, so doch erträglich machen. Und in seinen Betrachtungen sich immer höher versteigend, wandte er sich an seinen Begleiter mit den Worten: »glauben Sie wirklich, dass ein übermenschliches Wesen auch nur einen einzigen Tag diese schlechte Komödie des Lebens fortsetzen wollte? Das

ist gerade gut für uns Menschen; Geister oder Götter bedanken sich dafür.« Bittere Worte, welche in unseren Herzen die schönsten und heiligsten Hoffnungen erbarmungslos niedertreten und das begonnene Gebet auf unseren Lippen zum Stillstande brächten, wenn wir nicht wüssten, wie eitel die Wissenschaft ist, wenn sie die Seele zu ihrem Angriffsobjecte wählt.

Bei dem Anblicke dieser schlechten und verderbten Welt, wo der Schmerz jede Freude erdrückt, wo der Tod unumschränkter Herr ist, welches soll, welches kann das einzige Gefühl des Weisen sein? Das Mitleid, erwiedert Schopenhauer. Wenn das Leid König ist, so soll das Mitleid sein Begleiter sein. Weise ist derjenige, welcher in Gegenwart dieses kläglichen Schauspiels, eine tiefe Verachtung für diese schlechte und verderbte Welt empfindet, und ein ungeheueres Mitleid für seine Brüder auf allen Stufen der menschlichen Leiter fasst. »Die Sympathie ist der wunderbare, ja man könnte sagen, geheimnissvolle Uebergang unserer selbst in ein anderes Wesen: sie hebt die Schranken des Egoismus auf, sie macht gewissermassen aus dem Nicht-Ich ein Ich. Das ist also das moralische Gefühl par excellence, ein Band, durch das wir fühlen, dass wir alle Brüder sind. Mitleid haben, heisst ein menschliches Wesen sein. Mit der ganzen Natur mitfühlen — ist der wahre Zustand des Weisen hienieden auf Erden.«

Man hat Schopenhauer getadelt, dass er die Moral auf die Sympathie zurückgeführt habe. Indem man gegen

ihn dieselben alten Argumente erneuerte, welche man bereits gegen die Theorie der moralischen Gefühle ins Feld führte, hatte man keine grosse Mühe nachzuweisen, dass die Sympathie eine zu enge Grundlage für die Moral bilde. Lediglich auf diesen Mangel gestützt, verweigerte die Kopenhagener Akademie der Wissenschaften Schopenhauer's sehr geistvoller und sonst gewiss des Preises würdiger Schrift »Ueber die beiden Grundprobleme der Ethik« den Preis: *Quod autem scriptor in sympathia fundamentum ethicae constituere conatus est neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit, neque satis hoc fundamentum sufficere evicit.«* Wir fühlen uns nicht berufen, dieses Urtheil einzuschränken. Frauenstädt hat dies in seinen »Briefen über die Schopenhauer'sche Philosophie« versucht: er betrachtete sogar die Moral als den wesentlichsten Ruhmestitel Schopenhauer's

In einem solchen Lichte beurtheilt der Frankfurter Weise die Menschen und classificirt er ihre Handlungen. Auf der ersten Stufe der Leiter steht der Böse d. i. derjenige, in welchem der Lebenswille eine solche Gewalt annimmt, dass er sich nicht mehr um die Rechte und Meinungen seiner Nachbarn kümmert, dass er vielmehr um eines kleinen, persönlichen Vortheils willen plündert oder tödtet. Sein ungeheuerer Egoismus treibt ihn an, die Substanz des Andern zu verschlingen, ohne an einen Ersatz zu denken. Ueber dem Bösen kommt der gerechte Mensch zu stehen. Dieser ist von dem Excess

des Lasters ebenso weit, wie von dem höchsten Typus der Tugend entfernt. Das ist der Mensch, der die Rechte seiner Nebenmenschen nicht verletzt, wenigstens nicht, ohne hiebei einen ausserordentlichen Vortheil zu haben; er zahlt pünktlich seine Steuern, kommt seinen Pflichten gegen die Kirche nach, hat nichts mit den Gerichten zu thun und hält sich für seine Tugend belohnt, wenn man ihm auf einer Subscriptionsliste ein Ehrenplätzchen einräumt. Aber ist das Alles? Ein gerechter Mensch, wenn er nur dies ist, gleicht Jenem, von dem Hamlet zu Horatio sagt: »zeige mir einen Menschen, der nicht der Sklave seiner Leidenschaften ist, und ich werde ihn, wie dich, in meinem Herzen, im Herzen meines Herzens tragen.«

Es gibt also etwas über der strikten Gerechtigkeit: das ist die Güte. Ein guter Mensch, der schon eher des Namens Mensch (*vir bonus*) würdig ist, ist derjenige, dessen Herz für alle seine Mitbrüder, ohne Unterschied, Mitleid fühlt, der sie alle als die Offenbarungen des höchsten Willens betrachtet, der alles Lebende liebt, vom Menschen bis zur Turteltaube. Aber ist selbst der gute Mensch das letzte Wort der Gerechtigkeit und Heiligkeit? Gibt es nichts über diesem Ideal?

Jeder Philosoph hat das seinige. Der moralische oder heilige Mensch, der allein dieses Namens würdig ist, ist der Asket, der den egoistischen Hang zum Leben opfert, der das Leiden als das Gesetz dieser Welt an-

nimmt und der sich in seinem Herzen das verzweifelte Dilemma gestellt hat: »leben wollen, oder das Leben verneinen«, der das Opfer vollbracht, der endlich auf diesem Wege zur Verzichtleistung, Gleichgiltigkeit und Ruhe der Mystiker gelangt, die Welt mit souveräner Verachtung betrachtet und ein ungeheueres Mitleid für seine Brüder fasst. Dieser allein ist der würdige Erbe der antiken Gäste der Thebaiden, der Heroen des verborgenen Lebens, und jener indischen Einsiedler, welche uns noch jetzt durch die Grösse ihres Opfers in Staunen versetzen; er hat zu seiner Devise jenes Wort der Veden genommen: »wie die hungrigen Kinder sich um ihre Mutter schaaren, so dürsten alle Wesen nach dem göttlichen Opfer.«

Der Asketismus d. i. die schrittweise Loslösung von den Gefühlen, die uns an diese sichtbare Welt fesseln, kurz die Heiligkeit, ist die höchste Stufe der Moral. In ihr ruht allein die Freiheit des Willens.

Gott schuf, sagte Descartes, drei Wunder: die Welt aus Nichts, den Mensch-Gott und die Freiheit des Menschen. Die Nothwendigkeit, sagt Schopenhauer, diesen Gesichtspunkt weiter entwickelnd, ist das Reich der Natur: die Freiheit ist das Reich der Gnade.

ACHTES CAPITEL.

DIE MORAL SCHOPENHAUER'S.

(Fortsetzung.)

KRITIK DES OPTIMISMUS.

Bevor ich in meiner Analyse fortfahre, sei nochmals daran erinnert, dass ich hier, ohne mich in irgendwelche Kritik einzulassen, einfach einen Traktat über asketische Moral, der die Idee des Nichts zu Grunde liegt, auseinandersetze, mir die Darlegung meiner eigenen Anschauungen für die folgenden Capitel vorbehaltend.

Es ist ein schmerzliches, aber gleichzeitig belehrendes Schauspiel, zu sehen, wie in einer schönen und kräftigen Seele entgegengesetzte Kräfte mit einander um den Vorrang kämpfen. Es existirt kein Talent auf Erden, das eine verzweifelte Situation für lange erträglich machen, kein tragischer oder humoristischer Darsteller, welcher eine solche Rolle mit Erfolg durchführen könnte. In einem solchen Falle steht der Bankerott des Philosophen vor der Thüre — um einen von Schopenhauer

beliebten Vergleich zu gebrauchen. Aber gleich jenen am Rande des Verderbens stehenden Finanzmännern, deren unermüdlicher Geist stets neue Auswege ersinnt, um die vorausgesehene Katastrophe noch eine Weile aufzuhalten, so übertrifft auch Schopenhauer sich selbst, bevor er an die endgiltige Lösung seines Systems herangeht. Seine Kritik des Optimismus ist ein Meisterwerk humoristischen Schwunges.

Man hat oft genug die optimistische Weltanschauung bekämpft, aber niemals geschah es mit einer so leidenschaftlich pessimistischen Ueberzeugung, mit einer so überschäumenden Ironie und in einem so pathetischen Tone. Bossuet und Fénelon haben Leibniz und Malebranche im Namen der Kirche und der Vernunft durch theologische Argumente zu widerlegen gesucht. Bordas-Demoulin hat in unseren Tagen mit einem seltenen Talente jene These wieder aufgenommen und bediente sich hiebei der verschiedenen unendlichen Reihen. In seinem »Candide« hatte Voltaire mit einem Anfluge von Ironie, und in seinem Briefe über die Katastrophe von Lissabon mit etwas mehr Ernst eine Satire auf den Optimismus geschrieben. Aber die theologischen Gründe des einen sind zu spitzfindig und der muthwillige Ton des andern ist zu leichtfertig: keiner hat hiebei die Geisteskraft Schopenhauer's entfaltet und in so beredter Weise ein Zeugniss seiner eigenen Erfahrung niedergelegt. Alle jene Widerlegungen gingen vom Kopfe und nicht vom Herzen aus, sie wurden gedacht, aber nicht gefühlt.

Schopenhauer hasste den Optimismus und dieser Hass kam vom Herzen. Keiner, wie er, wusste demselben mit solchem Geiste die Maske abzureissen. Der Optimismus erscheint ihm angesichts des Elends, das er mit so düsteren Farben in seiner Moral geschildert hat, als ein unsinniges Paradoxon. Der Optimismus verspricht uns das Glück, er will uns die Kunst lehren, glücklich zu sein, während uns Alles hienieden von Schmerz und Entbehrung spricht; kurz das Leben ist die Schule des Elends. Der Optimismus zeigt uns in weiter Ferne Paradiese und Utopieneilande; doch am Ende der Reise finden wir nichts, als Enttäuschung, Elend und Sünde in und ausser uns.

Derselbe ist also angesichts des allgemeinen Elends entweder eine bittere Ironie oder eine eigensüchtige Schmeichelei, die von einer Sekte von Lügnern, nicht aber von wahren Philosophen ausgehen kann: eine Ironie, wenn der frömmelnde Optimismus der Glücklichen es wagt, trotz der schrecklichen Beredtsamkeit der statistischen Ziffern jene Sprache gegenüber den Sklaven und Enterbten der modernen Civilisation zu führen: eigensüchtige Schmeichelei, wenn jene schönen Träume dem unwissenden Pöbel als Futter hingeworfen werden und den gewandten Ausbeutern des menschlichen Aberglaubens zu Ehre und Macht verhelfen sollen. Oder glaubt man denn wirklich auf lange die bereits an allen Orten zum Durchbruch gelangende Wahrheit ersticken und das Volk mit goldenen Lügen an der Nase herumführen

zu können? Höre man doch jene immerbereite Antwort, welche gleich einem dumpfen Seufzer aus der Mitte unserer kranken Gesellschaften heraustönt, bis sie endlich durch die stürmische Macht der Verhältnisse zum furchtbaren Weckrufe werden wird!

Auch die Stoiker leugneten das Uebel und den Schmerz. Das kann erhaben sein, aber ist gewiss absurd. Sie waren einfach Optimisten, Optimisten am Tische des Nero oder in den Gärten des Tiberius. Die Grösse des Unglückes machte sie zu Sophisten; sie leugneten dasselbe, um es nicht verfluchen zu müssen, um es vor ihren eigenen Augen zu verbergen und von ihm nicht getroffen zu werden. O Eitelkeit der Weisheit!

Welch' blutigere Satire auf den Optimismus kann es geben, als jenes aufgeblasene Sophisma, durch das jene Weisen sich selbst und andere belogen, um noch aufrecht zu erscheinen, wenn sie bereits zu Boden lagen! Man lese bei Seneca jene blutbefleckten Blätter nach, welche eine düstere Beredtsamkeit durchweht und man sage noch, dass die hochtrabende Doktrin des Lehrers Nero's nicht die reine Ironie auf den Optimismus sei. Die Stoiker wollten aus den bittersten Rinden des Schmerzes das Glück zu Tage fördern und an dasselbe inmitten jenes verbrecherischen Blutbades, das man den Despotismus der Cäsaren nennt, glauben machen. Wir hatten auch unsere Optimisten, die sich unter dem schmählichsten Despotismus mit Blumen bekränzten und die Henker freisprachen, um nicht die Opfer beklagen

zu müssen. Der Optimismus rechtfertigt Alles; das ist eine stolze Theorie, welche zu der unedelsten Praxis führt; das ist die von Hegel verherrlichte Lehre vom Erfolge. Es gibt nichts genug Gemeines und Niedriges, um einem solchen Stolze gegenübergestellt werden zu können.

Dem unerschütterlichen, stoischen Weisen, der den Schmerz leugnet und das Uebel nicht sieht, stellt Schopenhauer die schwächste der Kreaturen entgegen; er ruft Zeugen auf, an die Seneca nicht gedacht hat. Wie der Fabeldichter, an dessen erheuchelte Gutmüthigkeit er manchmal erinnert, nimmt auch unser Philosoph für die Thiere und gegen den Menschen Partei. Man könnte aus seinem Werke eine Satire mit dem Titel: »Der Optimismus, durch die Thiere widerlegt« herausschälen. Ich will hier zur Charakteristik dieser Satire nur eine Stelle wörtlich anführen: »Wenn man Beides, die unbeschreibliche Künstlichkeit der Anstalten, den unsäglichen Reichthum der Mittel und die Dürftigkeit des dadurch Bezweckten und Erlangten neben einander hält, so dringt sich die Einsicht auf, dass das Leben ein Geschäft ist, dessen Ertrag bei weitem nicht die Kosten deckt. Am augenfälligsten wird dies an manchen Thieren von besonders einfacher Lebensweise. Man betrachte z. B. den Maulwurf, diesen unermüdlichen Arbeiter. Mit seinen übermässigen Schaufelpfoten angestrengt zu graben — ist die Beschäftigung seines ganzen Lebens. Bleibende Nacht umgibt ihn: seine embryonischen Augen hat er blos, um das Licht zu fliehen. Er allein ist ein wahres *animal nocturnum;* nicht Katzen, Eulen und Fledermäuse, die bei Nacht sehen. Was aber nun erlangt er durch diesen mühevollen und freudeleeren Lebenslauf? Futter und Begattung: also nur die Mittel, dieselbe traurige Bahn fortzusetzen und wieder anzufangen, im neuen Individuo. An solchen Beispielen wird es deutlich, dass zwischen den Mühen und Plagen des Lebens und dem Ertrag oder Gewinn desselben kein Verhältniss ist. Dem Leben der sehenden Thiere gibt das Bewusstsein der anschaulichen Welt, obwohl es bei ihnen durchaus subjectiv und auf die Einwirkung der Motive beschränkt ist, doch einen Schein von objectivem Werth des Daseins. Aber der blinde Maulwurf, mit seiner so vollkommenen Organisation und seiner rastlosen Thätigkeit, auf den Wechsel von Insectenlarven und Hungern beschränkt, macht die Unangemessenheit der Mittel zum Zweck augenscheinlich.« [1])

Das Paradoxon fährt fort, zugleich sonderbar und rührend zu sein, es verbirgt unter dem Schleier der Allegorie tiefsinnige Theorien und mengt grausame Ironie, zartes Schäferspiel und bisher unbekannte Dramen durch einander. So könnte man einen Abschnitt seines Werkes ein Drama zwischen zwei Rosensträuchern nennen, das in ihm bittere Reflexionen erweckt. Ein Todten-

[1]) Werke III², pag. 403 f.

gräber (necrophorus vespillo) bemächtigt sich des Leichnames eines Maulwurfes und gräbt ein Loch, um denselben darin zu vergraben. Schopenhauer ist Zeuge seiner Anstrengungen, um dieses Grab zu graben, und sodann, um den Leichnam hineinzuthun. »Ich gebe zu denken«, sagt uns Schopenhauer, »ob es dem Todtengräber Mühe bereitete, den Maulwurf in das vorbereitete Grab zu versenken. Die träge Masse fiel auf das Insekt, aber der unerschrockene Gräber befreite sich und nahm die Arbeit von neuem auf. Endlich gelang es ihm, sein Ziel zu erreichen.«

Man muss die Betrachtungen hören, mit welchen unser Philosoph seine Erzählung begleitet: in zwei Tagen gelangte der *Necrophorus vespillo* dahin, den Leichnam eines Thieres, das vierzigmal grösser ist, als er, einzugraben und diese ganze Arbeit that er nicht für sich, sondern für seine Jungen! Der Todtengräber unterzog sich jener Herculesarbeit, um seine Eier in den Leichnam des Maulwurfs legen zu können und diesen so Nahrung und Aufenthalt zu sichern. Dies ist das Leben der meisten Insekten. »Und da kann man nicht umhin«, ruft Schopenhauer aus »sich umzusehen nach dem Lohn für alle diese Kunst und Mühe, nach dem Zweck, welchen vor Augen habend die Thiere so rastlos streben, kurzum zu fragen: was kommt dabei heraus? Was wird erreicht durch das thierische Dasein, welches so unabsehbare Anstalten erfordert?« [1])

[1]) A. a. O., pag. 403.

Das Leben ist also durchaus nicht pure Harmonie und Genuss; es besteht vielmehr aus lauter Contrast und Schmerz. Es gibt in der Natur Wunder der Zerstörung und wir vernehmen selbst unter den Wesen höherer Ordnung Stimmen, die nach Blut verlangen.

Nicht nur in den Einöden der neuen Welt ergötzen sich glänzendfarbige Pflanzen in faulenden Miasmen und saugen so den Tod ein, der ihnen jedoch das Leben verleiht; nicht nur dort sieht man mächtige Eichen, welche unter der Umarmung der wilden Rebe oder des barthaarigen Epheu erliegen; nicht nur in Australien verschlingt, dank einem wunderbaren selbstmörderischen Instincte, die bull-dog-Ameise sich selbst; nicht nur auf dem Grunde der Meere ernährt sich der Polyp von der Substanz seines Vaters: die Menschen, sagt Schopenhauer, übertreffen noch diese Gräuel und das Wort der Schrift bleibt immer wahr: »es gibt unter ihnen Viele, welche Menschen verschlingen, wie man Brot verschlingt«.

Das Uebel, dieser schreckliche Rest, den der Optimismus nicht gänzlich von seiner Rechnung streichen kann, den er jedoch mehr oder minder geschickt hinwegzuescamotiren sucht, besteht wirklich und wächst riesenhaft stets von neuem an. Die Welt ist schlecht und es ist schon ein Unglück, in derselben geboren zu sein. Die Sünde, welche Luther in seiner Klosterzelle vor Schreck erbleichen liess, hat sich bis ins Innere unserer Knochen eingenistet, gleich einer ansteckenden Krank-

heit, welche den ganzen Körper verwüstet: *Δαιμονία ἡ φύσις, οὐ θεία*, sagt Aristoteles. Dieser dämonische Charakter unserer Natur, in dem der Ursprung des Mönchthums zu suchen ist, hat die Einöden und Klöster des Orients und des Occidents bevölkert. Der Gedanke vom Sündenfalle hat den Priester erzeugt, der Gedanke von der Versöhnung den Mönch. Der Mönch, d. i. derjenige, welcher das Leben verleugnet und den verderbten Willen opfert, der sich dem Culte des Schmerzes hingibt, der alle jene falschen Philosophien, welche die Tugend aus dem Vergnügen herauszuschälen und uns durch einen blumenbestreuten Pfad zur Weisheit zu führen vorgeben, Lügen straft — der Mönch, sagt Schopenhauer, widerlegt den Optimismus durch seine Loslösung von der Welt, durch seine erhabene Verzichtleistung, durch seine andauernde Extase. Dies ist die Tendenz unseres die Extreme liebenden Philosophen, der soeben den Optimismus durch die Thiere und unmittelbar darauf, ohne jeden Uebergang, denselben Optimismus durch die Mönche widerlegen lässt. Entweder das Gemeinste oder das Erhabenste: der Rest zählt nicht für ihn. Bei einer so eigenthümlichen Gedankenrichtung darf es nicht Wunder nehmen, wenn Schopenhauer das Gemeine mit dem Heiligen vermengt, wenn er »das Leben der hl. Elisabeth von Ungarn« von dem Grafen Montalembert mit Voltaire's »Candide«, den »Abbé de Rancé« von Chateaubriand mit Byron's »Child Harold« in einem Zuge nennt. Der Geist Schopenhauer's geräth in Entzückung, wenn er Beweise einer so herben Strenge gewahrt. Der Trappistenorden ist sein Zufluchtsort, der Abbé de Rancé sein Ideal. Man sah einmal unseren Philosophen vor dem Bilde dieses grossen Ordensstifters in tiefer Betrachtung versunken; als er wieder zu sich kam, rief er mit einem Tone tiefen Bedauerns die Worte aus: »doch nach Allem ist der Philosoph kein Mönch; er muss sich in's Leben mengen, um dasselbe kennen zu lernen.«

Einige wollten in dieser Sehnsucht eine Art Christenthum erblicken. Aber Schopenhauer ist ein Reformator und sein Christenthum ist ein sehr freies Christenthum. Ein Beispiel genüge: nach Schopenhauer hat das Christenthum seine ursprüngliche Bahn verlassen und ist in einen platten Optimismus ausgeartet, der seinen Tendenzen widerspricht und seinen Lehren nur zum Verhängniss gereichen kann; man müsse daher das Christenthum auf seinen Ursprung zurückführen und in seine Urquelle, den Cult des Schmerzes, von neuem untertauchen.

In diesem Sinne lehrt unser Philosoph eine originelle, wenn nicht gar orthodoxe Lehre über den Sündenfall und die Erbsünde, über die Gnade und die Wiedergeburt des geistigen Menschen. Die augustinische Prädestinationslehre, welche von dem philisterhaften Geiste eines Pelagius und der modernen Rationalisten bekämpft, von Luther jedoch wieder zur Fahne des Christenthums erhoben wurde, erscheint Schopenhauer als ein er-

habenes Dogma, das heutzutage in Folge der falschen Richtung, welche das Christenthum durch den blöden Protestantismus der deutschen Optimisten empfangen hat, leider in Vergessenheit gerathen sei.

Schopenhauer entrollt von neuem die Fahne Luther's. Er ist eben in Dingen der Religion ebenso oppositionell, wie in Dingen der Moral, und wenn man auf den Grund ginge, so fände man in ihm das Zeug zu einem Haeresiarchen. Es gibt keine noch so verschrieene oder verkannte Ketzerei, die er nicht studirt hätte, wofern sie nur den Cölibat und die Abtödtung predigen; seine Achtung vor ihnen steigt in dem Masse, als sie den Menschen verachten.

Der Mysticismus und zwar derjenige, den Bossuet den falschen Mysticismus nennt, erscheint unserem Philosophen als die edelste Anstrengung des religiösen Gedankens, um das entartete Christenthum neu zu beleben und es in seine ursprüngliche Bahn zurückzuleiten. Der Cult des Schmerzes bildet die Grundlage und Weihe des Christenthums. Dieser Cult war es, der von dem »*homo brevi vivens tempore*« des Hiob und dem »*cupio dissolvi*« des hl. Paulus bis zu dem »Ich sterbe, weil ich nicht sterben kann« der hl. Theresia und der Madame Guyon den Schrei der leidenden Menschheit gehört und aufgefangen hat. Der Quietismus, die einzige Ketzerei des XVII. Jahrhunderts, ist eine jener Krisen der Seele, welche nur Diejenigen berührt, welche sich nach einer idealen Vollkommenheit sehnen. Diese metaphysischen und

spitzfindigen, ausserordentlichen und erhabenen Offenbarungen des menschlichen Gedankens mussten den kühnen und scharfsinnigen Geist Fénélon's ebenso anziehen, als sie den absoluten Dogmatismus Bossuet's abstossen mussten. Aber was weder Fénélon noch Bossuet voraussahen und was nur Madame Guyon, obwohl unbewusst, mit einer eigenthümlichen Seelenerhebung wiedergegeben hat, ist der Zusammenhang und die Verwandtschaft dieser Lehre mit dem indischen Nirwana. Ein und dasselbe Gefühl der Lossagung von der Welt hat beide Lehren erzeugt; dieselbe raffinirte Spitzfindigkeit vereinigt sich in ihnen mit der reinsten Liebe und zerstört die kostbarsten Gaben des Geistes. Schopenhauer, entzückt von seiner Entdeckung, scheint die Folgerungen, welche man daraus ziehen kann, nicht einmal geahnt zu haben. Er sah nicht, dass der Quietismus, wenn er wirklich eine Lehre Indiens ist, die unter Ludwig XIV. Frankreich durchstreifte, jenen unbekannten Winden zu vergleichen sei, welche von den Ufern des Ganges im Anfange unseres Jahrhunderts die kranke Menschheit heimsuchten, und eine wahre Seelencholera genannt werden könne, welche nicht weniger verhängnissvoll ist, als die physische Epidemie, kurz dass jene schwarzen Gifte mit ihrem verdächtig ruhigen Aussehen uns langsam verzehren.

Aber der eigentliche Gegner des Optimismus ist das Brahma. Im alten Indien gab es zwei Schulen von Gelehrten und Philosophen: die eine, welche am Hofe der Fürsten lebte und die man die *Sutas* nannte, war

diejenige der Schützlinge der weltlichen Macht, der Zeugen der grossen Thaten der Fürsten, der Sänger der Königsgenealogien und der Hochzeitslieder; die andere Schule, die der *Aranyas*, war eine Schule der Einsiedler, welche in der Einöde der Wälder wohnte, wo sie religiöse Familien bildete und sich der Praxis des Cultus und dem Nachsinnen über den Ursprung der Götter und der Welten hingab. Die Lage der beiden Schulen war eine grundverschiedene.

Die Sutas waren mächtig und die Reichthümer regneten auf sie herab, wie ein wohlthuender Thau, das Königthum bot ihnen Schutz und Schirm, sie besassen Pferde und Elephanten; die Aranyas dagegen waren der Armuth und Ertödtung des Fleisches ergeben, sie verachteten die vergänglichen Güter, auf welche die Sutas stolz waren. Deshalb fürchtete man sie auch am Hofe und die Geschichte Indiens ist der lange, erschütternde Kampf zwischen dem stolzen Geiste der Aranyas und dem orientalischen Despotismus der Fürsten. Wir kennen einige Grundsätze dieser alten Weisen. Erwähnenswerth ist z. B. der folgende: »das ernste Nachsinnen gibt uns Gewalt über alle Dinge.« Dies waren die Mönche des Orients, eine Schule von Frommen und Asketen, von Denkern und Heiligen, gleich denen des Occidents. Dieselbe Energie, durch welche sie sich in ihren fanatischen Kämpfen gegen die Ungerechtigkeit und die Tyrannei auszeichnen, macht sich auch in ihrer moralischen Lehre bemerkbar. Sie lehren, dass es drei vollkommen von

einander verschiedene Arten des beschaulichen Lebens gebe:[1] »erstlich, das gewaltige Wollen, die grossen Leidenschaften (Radscha-Guna). Es tritt hervor in den grossen historischen Charakteren; es ist geschildert im Epos und Drama. Sodann zweitens das reine Erkennen, das Auffassen der Ideen, bedingt durch Befreiung der Erkenntniss vom Dienste des Willens: das Leben des Genius (Satwa-Guna). Endlich drittens, die grösste Lethargie des Willens und damit der an ihn gebundenen Erkenntniss, leeres Sehnen, lebenerstarrende Langeweile, etwas dem Spleen der Engländer Vergleichbares. (Tama-Guna).« — Der grosse Gedanke vom Menschenfalle und dem leeren Nichts erfüllt sie. Der Gedanke des Todes und jener der Liebe zum Leiden heben sich mit seltener Kraft von dem düsteren Grunde des orientalischen Geistes ab. Diese Gedanken stimmten mit dem düsteren Mysticismus jener ersten beschaulichen Geister zusammen. Ganz erfüllt von der Idee der Sünde, welche den Mönch erzeugte, fanden sie die Welt schlecht und verdorben und predigten, dass man sie auf dem Wege des Nirwana verlassen und sich der Einsamkeit und dem Mysticismus ergeben müsse.

Das ist Schopenhauer's originelle und anziehende Widerlegung des Optimismus. Niemals hatte man mit einer solchen Fülle von Gründen und einer solchen Kraft in der Widerlegung nachgewiesen, dass jene Lehre nicht die

[1] Vgl. Schopenhauer's Werke II[3], pag. 379.

Grundlage einer Moral bilden könne. Aber das hiesse Schopenhauer und seine feurige Natur schlecht kennen, wollte man glauben, dass er sich auf halbem Wege aufhalten und, befriedigt von diesem bereits beträchtlichen Resultate, sein Princip nicht bis zu Ende führen werde. Es lag vielmehr in seiner Natur, selbst auf die Gefahr hin, den gesunden Menschenverstand und die Vernunft zu verletzen, Fahne gegen Fahne, Moral gegen Moral zu erheben. Nun, von allen Paradoxen Schopenhauer's erschien mir sein moralisches stets als das unhaltbarste, als das einzige, welches weder Kunst noch Geist billigen können. Die Moral Schopenhauer's scheint mir in ihrem dogmatischen Theile von einem schweren Fehler behaftet: sie ist nichts anderes als ein Paradoxon.

Schopenhauer lehrt aus Opposition gegen den Optimismus die entgegengesetzte Lehre, den Pessimismus. Die Leugnung alles Glückes ist der vorherrschende Zug des Systems und das charakteristische Merkmal seiner Philosophie. Andere vor ihm haben unzweifelhaft ebenfalls gegen jene selbstsüchtige Schmeichelei, die man Optimismus nennt, Einspruch erhoben. Aber Schopenhauer ist der freimüthigste und entschiedenste Pessimist, den die Welt seit Timon von Athen gesehen hat. Er hat diese Lehre zum System, zum philosophischen Panier erhoben, unter das man sich schaaren müsse. Schopenhauer ist Pessimist gegenüber Gott, gegenüber der Gesellschaft und gegenüber sich selbst. Er ist es nicht blos, sondern er lehrt auch, dass man es sein

müsse. Der Pessimismus ist nach ihm die einzige Macht hienieden, die einzige Politik, die einzige Moral, die allein wahre Religion. Man spreche ihm nicht von Fortschritt, von der menschlichen Vervollkommnungsfähigkeit, von dem gesellschaftlichen Wohlergehen. Die Geschichte lehrt ihn, dass die gerechtesten Dinge hier auf Erden nur selten triumphiren, dass sie fast stets durch die Uebertreibung ihres Principes sich selbst auf's Spiel setzen und endlich zu Grunde gehen, dass z. B. der Missbrauch des monarchischen Principes, das doch noch immer das beste und naturgemässeste unter allen Regierungsprincipien sei, die Republik herbeigeführt, und dass endlich die republikanische Begeisterung mit dem Kannibalismus von 1793 und dem Cynismus des Directoriums geendigt habe. Schopenhauer bringt den demokratischen Träumen nur seine Verachtung entgegen. Worte, wie »der Triumph der Demokratie«, »die grosse Zukunft der unwiderstehlichen Demokratie«, welche man heutzutage aus dem Munde der Priester vernimmt, und welche im Schosse der Akademien widerhallen, klingen in seinen Ohren wie ein erschreckender Barbarismus. Er kann in der Demokratie nichts Anderes, als die Beute der Tyranneien sehen. Jene Menschenmassen, welche man im Orient Menschenheerden nennt, bieten in Europa den Augen des gewissenhaften Beobachters nur den einen Unterschied dar, dass sie sich in Asien gleich Heerden willig leiten lassen, während sie in Europa, aufgestachelt durch ihre niedrigen Gelüste und aufgereizt

durch ehrgeizige Anführer, sich durch klangvolle, aber inhaltsleere Stichworte, wie: »allgemeines Stimmrecht«, »unbegrenzte Vervollkommnungsfähigkeit«, »Nationalitätenprincip« u. dgl. lenken lassen. Für ihn schwingt die Welt zwischen Sclaverei und Zügellosigkeit hin und her. So war es seit Anbeginn und so wird es bleiben, bis dass die Rinde unseres Planeten in kleine Stücke zerfallen wird: ein Narr ist derjenige, der sie in ihrem Laufe aufhalten oder ändern wollte. Der Philosoph betrachtet diesen Gang der Welt von seinem Fenster aus; er lässt das verschwindende constitutionelle Königthum an sich vorüberziehen, nicht jedoch, ohne diese Könige, welche zu sehr den Göttern bei Epikur gleichen, die in ewigem *dolce far niente* an stets gedecktem Tische im Empyräum weilen, mit einem ironischen Lächeln zu begleiten. Er blickt noch einmal hin und sieht unter seinem Fenster die fürchterlichen Barrikaden errichten; diesmal hat er Furcht und er packt seine Koffer. Der Orient hat unter anderem das Gute, dass er die Barrikaden nicht kennt.

Die ganze Politik unseres Philosophen besteht in der Furcht vor der Unordnung. Es ist etwas Gutes an dieser Tendenz; er treibt sie jedoch ein wenig zu weit. Schopenhauer theilt nicht die enthusiastischen Träume des »Jungen Deutschland« hinsichtlich der Reform der modernen Gesellschaft; er glaubt nicht an das Heil und Wohlergehen durch den Staat und er zeigt nur Verachtung für jene neue Gesellschaft

unserer modernen Socialisten, »welche in sich ihr eigentliches Ziel und letztes Ende wäre und logischer Weise dahin gelangen müsste, das höchste Ziel in dem Rechte Aller zu erblicken, nach ihrem vollen Belieben essen, trinken, schlafen, sich fortpflanzen und krepiren zu dürfen«. Er zählt wenig auf den Einfluss der Regierungen, um die Menschen besser zu machen oder ihre Uebel zu heilen, denn jene haben oft — sie glauben es wenigstens — ein Interesse, die Corruption ihrer Unterthanen zu fördern.

Der religiöse Pessimismus Schopenhauer's tritt ebenso entschieden wie sein politischer auf. Die mächtigsten und dauerhaftesten religiösen Gesellschaften, sagt er uns, sind auf einer pessimistischen Grundlage aufgebaut, nämlich auf der Verachtung des Menschen, dem Bewusstsein seiner Schwäche und Nichtigkeit, kurz auf der Idee der Sünde. Die Darstellung dieses Gedankens durch unseren Philosophen, die eines de Maistre würdig ist, behandelt in genialer Weise das Dogma vom Sündenfalle und das Bedürfniss nach Sühne, ferner den Krieg Aller gegen Alle, den der Dämon der Natur allen Wesen, ebensogut in den Einöden der neuen Welt wie auf den Schlachtfeldern der Geschichte liefert. Man folgt mit einer Art schaurigen Vergnügens der Spur dieser Ephemeriden des Schmerzes, welche mit Feuerzügen bis in die Eingeweide der Erde und mit blutigen Zeichen auf ihrer Oberfläche eingegraben sind.

Der Mensch ist ein Sünder und er ist es dank einer verhängnissvollen Vererbung, bevor er es noch

durch seine eigene persönliche Erfahrung ist. Der Mensch trägt in sich selbst seine Züchtigung. Christus hat weit eher dazu beigetragen, dieses Bewusstsein von der Sünde unwiderruflich zu machen, als es abzuschwächen und zu vermindern. Das Christenthum, das dem Judenthum und dem antiken Heidenthum durch sein pessimistisches Princip so sehr überlegen ist, ist eine Religion, welche im Sinken begriffen ist, seitdem sie bei den Protestanten selbst in einen platten Optimismus ausartet, der, wie bereits erwähnt, seinen Principien zuwider und seinen Tendenzen verhängnissvoll ist. Die Trappisten allein haben das Princip des Christenthums in seiner ganzen Strenge bewahrt: sie haben ausgeharrt. Die ärgsten Feinde des Christenthums sind die Optimisten.

Berauscht von dieser düsteren Lehre, fordert er deren Weihe vom Orient. Man musste doch Ahnen für diesen radicalen Pessimismus finden. Er hat Buddha als Ahnherrn gewählt. Die orientalische Renaissance, langsam in den Studirstuben deutscher Gelehrter vorbereitet, hat ihren Weg trotz Goethe gemacht, welcher die beiden Schlegel nicht leiden mochte. Während Frankreich, von seinem Burnouf in die Sanskritsprache eingeweiht, durch Barthélemy Saint-Hilaire gegen den orientalischen Nihilismus protestirte,[1] glaubte Deutschland in Indien das letzte

[1] Buddha und seine Religion, von J. Barthélemy Saint-Hilaire (1860, 3. Aufl. 1866). Der Verfasser wurde, seitdem er Buddha angegriffen, von Schopenhauer als persönlicher Feind betrachtet.

Wort der antiken Weisheit und eine vollständige religiöse und philosophische Renaissance zu finden. Indien ist für das Deutschland der Universitäten eine zweite Heimat geworden. Das Centrum der indischen Studien ist heute Berlin ebensosehr als Calcutta. Man sah dort sehr rasch eine Secte Sanskritisten erstehen, welche im Christenthum nichts als ein auf seinem Wege nach Palästina verderbtes indisches Product erblicken. Ich war bei meinem Besuche in Berlin über das rasche Aufblühen dieser Studien in Erstaunen versetzt. Es schien mir, dass daselbst die Philologen die Philosophen entthront haben. Buddha machte Schule, er hatte seine Eingeweihten und seine Katechumenen; von diesen letzteren wurde ich empfangen. Sanskritisten und Semitisten vereinigten sich des Abends um den Theetisch bei Albrecht Weber oder Kuhn, um über Nirwana oder Dyana zu discutiren. Man behandelte da die schwierigsten Fragen der Moral und Philosophie, ich hatte zum Nachbarn einen Italiener, einen Anhänger des Sansara,[1] welcher ebensowenig als ich zum Buddhismus bekehrt war. Ein geistreicher und gelehrter Diplomat, dem ich mein Erstaunen darüber ausdrückte, Indien in Berlin wiederzufinden, sagte mir: »kratzen Sie einen Deutschen und Sie werden den alten Anhänger des Buddhismus zum Vorscheine kommen

[1] Nirwana, Dyana, Sansara sind drei verschiedene Zustände der Seele. Während Nirwana und Dyana verschiedene Stufen der mystischen Vollkommenheit sind, stellt das Sansara die Welt der Sinne und der Sinnlichkeit dar.

sehen. Diese Leute glauben aufrichtig an die Lehre von der Seelenwanderung und der Präexistenz; und da eine gemeinsame Wiege die Deutschen von den Ufern des Ganges und die Hindu von den Ufern der Spree enthalten zu haben schien, so begründen sie auf diese entfernte Verwandtschaft Ansprüche, welche uns an den alten Kastenstolz erinnern. Die indogermanische Race, für deren einzigen, direkten Erben sie sich halten, repräsentirt nach ihnen die erhabene Speculation, die hohe Kunst und die hohe Poesie. Man müsste dieses Volk, das alles bis zur äussersten Uebertreibung führt, das den Gedanken bis zum Nichts vertieft, das kein Bedenken zurückhält, das selbst vor dem Absurden nicht zurückschreckt, wenig kennen, um nicht zu verstehen, welche Bethörung ihrer selbst und ihrer Brüder im Pantheismus, der Hindu sich bemächtigt hat; sie sehen in der Verbindung Kant's mit Buddha den Keim des Weltfortschrittes. Das ist eine beklagenswerthe Bildung des Gehirnes, aber es ist dem so.«

Schopenhauer, ohne ganz diesem Geschlechte anzugehören, empfindet immerhin eine gewisse Achtung für die heiligen Denkmäler der Hindu. Er erkennt an, dass er dieser Literatur nach dem Eindrucke, den die Aussenwelt und die Schriften Kant's und Plato's auf ihn ausgeübt, das Beste in seiner inneren Entwicklung verdanke. Die Veden sind die Bibel Schopenhauer's; er liess sich mit grossen Kosten ein Buddhabild kommen, das er mit Stolz und vielleicht auch mit etwas Bosheit

seinen Besuchern zeigte. Er konnte nicht an sich halten, wenn er an die anglikanischen Missionäre dachte, welche ihre in Dingen der Religion zeitlich weit vorausgehenden Brüder bekehren wollten. Er hat für die Philosophie und Metaphysik des Buddhismus dasjenige versucht, was er für die Kant'sche gethan hat; hier besteht jedoch keine direkte Verzweigung; das ist vielmehr eine freiwillige Uebereinstimmung, eine Art prästabilirter Harmonie. Er sieht hierin eine zweite Renaissance, welche die erste übertreffen wird. Sehr jung von einem berühmten Weimarer Orientalisten in diese Studien eingeweiht, sprach er von ihnen stets mit besonderer Achtung. »Ich hatte das Glück,« sagte er mir, »in die Veden eingeweiht zu werden, zu denen der Eintritt mir durch die Upanischads eröffnet wurde, was eine grosse Wohlthat für mich war, denn nach meiner Meinung ist dieses Jahrhundert berufen, von der Sanskritliteratur denselben Einfluss zu empfangen, den das XVI. Jahrhundert von der Renaissance der Griechen empfangen hat.«

So hätte der Orient, der für die Politiker ein verschlossenes Buch ist, noch nicht sein letztes Wort gesprochen. Das Geheimniss unseres Ursprunges und vielleicht unseres Schicksals wäre hier eingeschlossen. In diesem Augenblicke, wo aller Augen sich nach dem Orient wenden, wo der Isthmus von Suez, moralisch eröffnet, nur einer letzten und energischen Willensanstrengung der Völker des Occidents bedarf, um uns

den Weg nach Indien auszuliefern und ein zweites Mal Europa auf Asien zu stürzen,[1]) ist es ein trauriger Gedanke, dass der erste und energischeste Pionnier einer dahingeschwundenen Civilisation, der an die Wiedergeburt des Orients glaubte und sich von derselben in seinen Schriften begeistern liess, gestorben ist, bevor er die Früchte seines Werkes eingesammelt und nachdem er statt dessen jene neue Niederlage Indiens erlebt hat, das wieder unter Englands Herrschaft, deren Ausartung er mit so vielem Rechte gegeisselt hatte, gefallen ist. Ich glaube indessen nicht, dass es ihm gegeben gewesen wäre, aus dem orientalischen Mysticismus so bald die von ihm gewünschte Verjüngung erstehen zu sehen. Gewiss, ich leugne nicht die Bedeutung des Orients und sein hohes Alter; ich verehre diese erste Wiege unseres Schicksals und ich glaube, dass den Veden ein angesehener Platz nicht weit von der Bibel und hoch über dem Koran eingeräumt werden müsse. Ihre Grösse setzt mich in Erstaunen; der Gedanke scheint in ihnen seine ganze Tiefe von den frühesten Zeitaltern her erschöpft zu haben. Die Vedantaschule ist durch ihre von einem tiefsinnigen Idealismus eingegebene Behauptung, dass das Wesen der Materie seine Erklärung in der vorstellenden Thätigkeit des Subjectes finde, Berkeley um fünfzehn Jahrhunderte vorausgeeilt. Was moralische Grösse betrifft, so hatte Indien 500 Jahre vor der Geburt Christi seine Asketen, welche sich der Beschaulichkeit ergaben und Busse übten. Indien hatte vor Shakespeare seine Hamlets, die auf die Friedhöfe gingen, um ihren Träumen nachzuhängen und seine asketischen Könige, die vor Ludwig dem Heiligen ihr Diadem niederlegten. Buddha hat für immer seinen Platz gesichert unter den Heroen des selbstlosen Lebens und unter den grossen Religionsstiftern. Man kann nicht leugnen, dass die düstere Poesie, eine Tochter der Verzweiflung und des Todes, von den Ufern des Ganges zu uns herüber kam, dass Shelley, Goethe, Byron, Chateaubriand, Lamartine — dass alle diese melancholischen Geister die Luft Indiens eingeathmet und ihren Duft uns vermittelt haben. Man begreift aber auch, dass Griechenland, schön bis an seinen Tod, wie der Dichter sagt, bei seinem Wiedererwachen die Einbildungskraft der Massen gefesselt hat. So aber verhält es sich nicht mit dem tiefsinnigen Orient, in dem die Grösse mit der Nichtigkeit sich berührt und der uns bis jetzt nur ein wirres Chaos absurder und erhabener Lehren bietet, die durch Jahrhunderte von uns getrennt sind; der, in absoluter Schlaffheit und Leere versunken, nichts ist als eine Aufeinanderfolge von Völkern ohne Namen, von Priestern ohne Gott, von Wesen, die zur Versumpfung verdammt sind, von stummen Völkerheerden, von Massen ohne Muth, welche für immer dahin schwinden, gleich dem Strome, der von dem Gebirge herabstürzt, gleich dem Blitze, welcher die Wolken spaltet. Ich will jedoch nicht leugnen, dass in einem aristokrati-

[1]) Das Werk wurde im Jahre 1862 abgefasst. Anm. d. Uebs.

schen Kreise Berliner Gelehrter eine orientalische Renaissance möglich sei und durch glückliche Ausgrabungen bereichert, von den Dilettanten des Gedankens freudig begrüsst werden könne, obwohl der einzige Burnouf in mir die Empfindung von der Grösse Indiens erweckt hatte; aber man kann doch nicht diese philosophische Bewegung, an der dreissig Deutsche einen lebendigen Antheil nehmen, mit jener griechischen und römischen Renaissance vergleichen, die sofort von der grossen Masse lebhaft begrüsst und von den Künstlern verherrlicht wurde, die aus einem Boden, der zu ihrem Empfange wohl vorbereitet war, Meisterwerke emporsteigen liess, die unter der Sonne der Freiheit entstanden waren. An Asien ging, sagt man, diese Bewegung spurlos vorüber; aber Asien schläft seit mehr denn tausend Jahren auf dem Erdball und ermüdet ihn durch das Gewicht seiner Schlaffheit und Nutzlosigkeit. Man sehe doch den asiatischen Continent und seine ungeheuren Reiche an, deren Herrscher über Menschenheerden gebieten; hier bürgerten sich alle Despotismen der Seele und des Körpers ein, von dem durch das Opium eingeschläferten China bis herab zu dem von einigen englischen Regimentern im Zaume gehaltenen Indien. Ich kenne wohl manche aus Indien gekommene beschauliche Geister, für welche die Extase des Nichts die wahre und einzige Freiheit ist; aber sie sind selten und übrigens wird man nicht aus dem Nichts eine geistige Renaissance hervorrufen können. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, wäre

Schopenhauer ein Phänomen in unserem Europa, ein Orientale mit asiatischen Ideen im Kampfe gegen den Occident. Es wäre diess immerhin eine seltsame Lösung für einen solchen Philosophen. Man müsste ihn beklagen, wenn er wirklich von dem Uebel, das er so trefflich schildert, betroffen wäre. Denn in welcher Bedeutung immer man das Nirwana nehmen mag — es gibt ihrer vierzehn — es bleibt immer eine stufenweise, mystische oder gelehrte Vernichtung und Verneinung unserer Individualität, unserer Fähigkeiten, kurz unseres ganzen Wesens; und wenn man selbst annehmen wollte, dass die Vernichtung nur eine scheinbare sei, dass der Wille bleibe, dass selbst die Freiheit, welche in dem Wesen wohne, nicht vernichtet, sondern nur unter ihrer Form als Thätigkeit zerstört werde — auch das ist noch zu viel. Glücklicherweise ist das Ganze nur eine etwas originale Geistesrichtung und eine excentrische Art, seine Verachtung für Europa zu verschleiern; vielleicht sogar war die Maske des Buddhismus nur dazu bestimmt, das wahre Wesen unseres Reformators, dessen misstrauisches und furchtsames Naturell wir kennen gelernt haben, zu verbergen. Doch ich weiss, dass Schopenhauer selbst zugibt, dass der Orient zwar ein merkwürdiges und zufälliges Zusammentreffen mit seiner Philosophie darbiete, keineswegs aber deren Wiege sei. »Ich kann in jedem Falle nur darüber erfreut sein, meine Lehren in einer solchen Uebereinstimmung mit einer Religion zu wissen, welche fast den grösseren Theil der Menschheit zu ihren Anhängern zählt. Diese Ueber-

einstimmung muss mir um so angenehmer sein, als meine Philosophie nicht unter dem Einflusse jener Religion entstand; denn im Jahre 1818, wo mein Werk erschien, besassen wir über den Buddhismus nur sehr wenige und unvollständige Denkmäler in den *Recherches assiatiques.*« Halten wir uns an dieses Geständniss und machen wir Schopenhauer nicht für die letzten Consequenzen verantwortlich, welche ihm die Verehrung für Buddha aufzuerlegen scheint.

Es genügt uns, bewiesen zu haben, dass der Optimismus keine feste Grundlage für die Moral bieten kann. Doch noch zwei Worte zum Schlusse, über den übertriebenen Pessimismus, den unser Philosoph nicht immer zu vermeiden wusste.

Es gibt heutzutage in den hohen Schichten der leitenden Gesellschaft sehr viele blasirte Leute, welche meinen, dass die Natur schlecht und dass der Mensch ein entartetes Wesen sei. Die Geschichte gibt ihnen in beiden Punkten Recht.

Unter diesen skeptischen und blasirten Geistern, welche da behaupten, dass man die Leitung der menschlichen Dinge hienieden entweder der Gewalt oder der Dummheit überlassen müsse — soll ich es aussprechen? — gibt es sogar Christen, welche in der Geschichte nur »den Triumph des Bösen unter seiner abstossendsten Gestalt, der Lüge«, erblicken.

Ohne hier bestimmen zu wollen, welcher von diesen drei Kategorien der Pessimismus Schopenhauer's angehöre — es ist zu klar, dass es die zweite sei — können wir uns nicht verhehlen, dass er der Mitschuldige und vielleicht gar der Urheber jener Uebertreibungen ist. Wir haben die Spur dieser traurigen Tendenzen in seiner Verachtung des thätigen Lebens und der Wissenschaften, die dieses zum Gegenstande haben, in seiner Geringschätzung für die Geschichte, welche nichts als »ein langer, verworrener Traum der Menschheit«, in seiner Begriffsbestimmung des Rechtes, »welches nur das Mass der Macht Jedermanns« sei, endlich in seinen politischen Maximen, welche sich mehr als billig auf Macchiavelli und La Rochefoucauld stützen, gefunden. Wir konnten an ihnen ohne Tadel nicht vorübergehen: das wäre fast einer Gutheissung gleichgekommen. Die Geschichte, von Hegel zu sehr in den Himmel gehoben, verdiente nicht den Ostracismus Schopenhauer's. Sie wäre nach diesem nur der verworrene Traum der Menschheit; sie begänne denselben ohne Ziel und ohne Nutzen von Generation zu Generation immer wieder von neuem; ihre Blätter, zerstreut, wie diejenigen der Sibylle, wären nur Bruchstücke einer ewigen Rhapsodie. Was ist ungerechter, als ein solches Urtheil? Ich begnüge mich, an Schopenhauer selbst zu appelliren, welcher bei einer Gelegenheit die Rechte der Geschichte vertheidigt. Ich sage dasselbe vom Rechte und der Politik. Diese Wissenschaften des thätigen Lebens haben ihm nicht immer jene stolze Verachtung eingeflösst, mit der er sich übrigens weniger an diese selbst, als an ihre Anhänger wendete und ich

nehme als Beweis nur die eine von ihm weiter entwickelte Maxime, »dass die Geschichte für die Gesellschaft das ist, was die Vernunft für das Individuum.« Verachten wir also die Geschichte nicht. Sie bildet einen Theil des menschlichen Bewusstseins; sie nimmt unter dem Stift des Tacitus die Festigkeit des Marmors und des Erzes an. Was wären wir ohne sie? Vielleicht noch eine wilde in den Wäldern Germaniens umherirrende Heerde. Suchen wir vielmehr, ihre Lücken auszufüllen und aus ihr das Gesammtbewusstsein der Menschheit zu machen!

NEUNTES CAPITEL.

KRITIK DER SCHOPENHAUER'SCHEN PHILOSOPHIE.

ERSTER THEIL.

DER PHILOSOPH UND SEIN SYSTEM.

Ich bitte den Leser, noch der folgenden Studie, der ich gerne einen möglichst abschliessenden Charakter verleihen möchte, noch seine Aufmerksamkeit zu leihen.

Die Kant'sche Philosophie, welche Arthur Schopenhauer mit seltener Geisteskraft wieder aufgenommen und mit wunderbarem Talente weiter entwickelt hatte, vermochte denselben nicht vor dem gefährlichen Einflusse des Idealismus zu bewahren: das ist in wenigen Worten die These, welche man gemeinhin aufstellt.

Schopenhauer hat von allem Anfange an (1819) gegen diesen Einfluss mit wahrer Energie angekämpft: wir führten im Laufe unseres Buches hinreichende Be-

weise dafür an. Doch er konnte sich jenem Einflusse nie gänzlich entziehen, wenn er ihm auch nicht völlig unterlag.

Wir wollen im Folgenden untersuchen, ob man Schopenhauer für diese allgemein geübte Kritik verantwortlich machen dürfe. Wohlverstanden, dass ich hier nur vom Systeme und weder vom Schriftsteller noch vom Philosophen spreche.

Schopenhauer ist nunmehr in sein zweites Leben eingetreten: er gehört bereits der Geschichte der Philosophie an durch den Einfluss, den seine Ideen schon in der Gegenwart ausüben und in der Zukunft unzweifelhaft immer mehr ausüben werden.

Die Verdienste Schopenhauer's als philosophischer Schriftsteller, Moralist und selbst als Psychologe sind über jeden Zweifel erhaben und die Berliner Akademie konnte ihrem Laureaten Seydel nicht das Lob ertheilen, das Cicero einer der Personen seines Dialoges bezüglich Epicur's ertheilt hatte, nämlich: *sophistam istum e philosophorum choro sustulisse.*[1]) Schopenhauer's Philosophie empfiehlt sich durch solide Eigenschaften, welche niemals ihren Werth verlieren werden. Die genaue Scheidung der Elemente des Willens, seine Isolirung von Allem, was er nicht ist, seine Trennung von der Erkenntniss, die fast unbegrenzte Ausdehnung seines Bereiches, die Unterscheidung zwischen den freien und den willkürlichen Handlungen, seine souveräne und absolute Realität, seine Suprematie in der Welt, seine Identität auf allen Stufen, seine Offenbarung vermittelst der Ideen, selbst seine Aufopferung, welche wenn sie nicht ohne Gefahr, so doch auch nicht ohne Grösse ist — das sind lauter originelle Züge in der Philosophie Schopenhauer's und werden bleiben. Seine Unterscheidung der beiden Leben, welche er mit einer philosophischen Tiefe durchgeführt hat, die der grosse Anatom Bichat, der diese Theorie erneuerte, nicht besass, eröffnete der Psychologie fast unendliche Gesichtspunkte über die Physiologie. Mannhafte und treffliche Gedanken, lebendige und wahre Anschauungen finden sich zahlreich in seinen Werken. Doch wir wollen hier auf diesen Punkt nicht zurückkommen; es genüge, auf die so zahlreichen Stellen aus Schopenhauer's Schriften hinzuweisen, welche wir im Laufe unseres Buches angeführt haben und die jenen Zeichen vergleichbar sind, welche die kluge Hand des Buchbinders in den Büchern zurücklässt.

Aber der Idealismus, dessen Vater Kant ist und der Schopenhauer's Ausgangspunkt wurde, ist von verhängnissvollen Consequenzen begleitet, denen sein System nicht zu entrinnen vermochte. Schopenhauer, der sich jenem Idealismus ganz ergeben hat und dessen Hauptverdienst sogar darin besteht, Kant mit sich fortgerissen zu haben, gibt sich vergebliche Mühe, gegen jene

[1]) Der Verfasser spielt hier auf ein Werk Seydel's an, das unter dem Titel: »Das philosophische System Schopenhauer's« erschien und 1857 den Preis der Berliner Akademie erhielt. (Anm. d. Uebers.)

Folgen anzukämpfen: er kann sich ihnen nicht völlig entziehen.

Seine Grösse und seine Schwäche, seine unerschöpfliche Kraftfülle und seine unheilbare Traurigkeit, seine Lücken und sein lebhaft empfundenes Elend, seine Versuche, sich gegen die transscendentale Philosophie aufzuschwingen, sein Verharren bei dem Principe ἓν καὶ πᾶν, und endlich sein Atheismus tragen Schuld an dieser unmöglichen Rolle.

Ein Zeitgenosse Schelling's und Hegel's, nur dreizehn Jahre jünger, als der erstere, kämpfte Schopenhauer vom ersten Tage gegen ein Joch an, das er nicht tragen wollte; aber er konnte sich nichtsdestoweniger demselben nicht entziehen. Er glaubte durch ein festes Wurzelfassen im Kantianismus jener Identitätsphilosophie völlig entgehen zu können, deren Gefahren er sich keineswegs verhehlte. Es gelang ihm dies aber nicht. Man ist in gewisser Hinsicht stets ein Kind seiner Zeit und seines Landes. Vergeblich sucht man sich nach Indien zu flüchten, auch dahin verfolgt uns der Pantheismus. Kant, Plato und Buddha, seine philosophische Trinität, konnten ihn dem Einflusse Fichte's, Schelling's und Hegel's, dieser sophistischen Dreieinigkeit, welche er mit so kühnem Eifer vor den Augen Deutschlands an den öffentlichen Pranger stellte, nicht vollständig entziehen: sie zwangen ihm ihr Gesetz, ihre pantheistische Form, die von ihnen geübte Tugend des kühnen Leugnens und den Gebrauch zügelloser Freiheit auf.

Der wissenschaftliche Atheismus Fichte's, das romantische Genie Schelling's und der Pantheismus Hegel's haben auf ihn zurückgewirkt: er ist von ihnen beeinflusst, ob er sich dessen bewusst ist oder nicht. Das ist vielleicht sogar der wichtigste Aufschluss, den man aus vorliegender Studie entnehmen kann. Schopenhauer ist ein berühmtes Beispiel für jene Ansteckung, welche in Deutschland nichts verschont hat. Er bietet uns den seltsamen und ergreifenden Contrast eines gefährlichen Philosophen und eines wunderbaren Schriftstellers, der in einem und demselben Menschen zum Durchbruch gelangt. Der Schriftsteller kann diesem Einflusse, den sein Geist schon empfangen hat, nicht entgehen und da er nicht den Grund retten kann, so rettet er wenigstens die Form. Was aber die Lehren betrifft, so ist dieser Widerspänstige zu zwei Drittheilen besiegt und verbirgt seine Niederlage nur, indem er Indien eine hässliche Maske entlehnt, eine vergebliche Scheuche für die Menge. Auf diesem Standpunkte würde ich mir ihn etwa als einen Fichte oder Hegel vorstellen, welcher entnüchtert und verlassen durch die absolute Wissenschaft, die keine ihrer Versprechungen eingehalten hat, durch den Rückschlag des Pantheismus von einem Abgrunde in einen noch tieferen, nämlich den Nihilismus, hinabgeschleudert wird.

Die Kant'sche Philosophie, welche er zu seiner Führerin erkoren, ja von der er das Heil der deutschen Philosophie erhofft hatte, konnte ihn aus jenem Abgrunde nicht befreien. Diese bedeutende Thatsache

empfehle ich hier zum Schlusse der Aufmerksamkeit der Gelehrten. Die Kant'sche Kritik der reinen Vernunft war der Ausgangspunkt der Schopenhauer'schen Philosophie. In diesem Buche suchte er, wie wir sahen, zuerst die Lösung jenes grossen Räthsels, welches ihn seit seinem zwanzigsten Jahre beschäftigt hatte. Er lässt sich von demselben nicht nur mächtig beeinflussen, sondern er übertreibt sogar dessen Tendenzen. Nun, diese Philosophie, welche Achtung immer wir für ihren Urheber hegen, konnte ihn vor den Gefahren des Nihilismus nicht schützen.[1]) Umsonst ruft Schopenhauer die *Kritik der reinen Vernunft* an. Diese Kritik hat ihn nicht blos nicht gerettet, sondern vielmehr neue Abgründe vor ihm aufgethan. Diesen Aufschluss gibt er uns selbst und er ist für mich ganz der Mann, um überkommenen Meinungen eine wesentlich andere Gestalt zu verleihen. Denn, wenn ein so deutliches Bewusstsein von dem Wesen der philosophischen Probleme und eine so tiefe Anschauung über die Stellung der Philosophie zu den anderen Wissenschaften, die überdies von einem dem Kant'schen weit überlegenen Darstellungstalente ersten Ranges unterstützt wurden, Schopenhauer vor dem Abgrunde, den er meiden wollte, nicht zurückzuhalten vermochte, dann barg nothwendig die Kant'sche Philosophie den Grund des Falles in sich. Das ganze Schopenhauer'sche System lässt sich auf folgende drei Thesen zurückführen: 1. sein Ausgangspunkt ist der Kant'sche Idealismus; 2. mit diesem wollte er den modernen Materialismus verbinden: daher die Antinomie, die er nicht vermeiden konnte; 3. da sein Ausgangspunkt die Zerstörung der Vernunft selbst war, so endigt er logisch beim *Nihilismus*.

[1]) »Der Nihilismus«, sagte Cousin, »sollte das letzte Wort der Kant'schen Philosophie sein, wenn er aufrichtig wäre.«

Diese drei Thesen haben als ihre Correlative drei Grundvoraussetzungen der »Kritik der reinen Vernunft« und sind die Entwicklung dieser Philosophie selbst.

Es ist klar, dass die Kant'sche Philosophie solidarisch ist mit den letzten Consequenzen des deutschen Idealismus. Man halte sich an die *editio princeps* der Kritik der reinen Vernunft oder an deren Uebersetzung durch Tissot und Barni und man wird sehen, dass die grosse These von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche die Grundlage der transscendentalen Aesthetik ist, zugleich auch die Basis des modernen Idealismus bildet, welches immer die von der Klugheit eingegebenen Abschwächungen sein mögen, die er später versucht und wodurch er die oberflächlichen Leser seiner Werke irregeführt hat.[1])

Schopenhauer hat Allen gegenüber das Verdienst, alle Zweideutigkeiten und Zweifel behoben zu haben. Kant ist der Vater des deutschen Idealismus und er hatte darum kein Recht, dieses Kind der reinen Specu-

[1]) Dieser Punkt, den Schopenhauer ausser Zweifel gesetzt hat, wurde durch Rosenkranz und Tissot bestätigt, und zwar durch die Textes-Ausgabe des ersteren und die Uebersetzung des letzteren. Auch Barni hat dagegen keinen Protest erhoben.

lation zu verleugnen. Trotz der Verstümmelungen, die er in der ihn ängstigenden Erwägung, dass seine Philosophie mit dem philosophischen Systeme Berkeley's nahe verwandt sei, an der zweiten und den folgenden Ausgaben seiner »Kritik der reinen Vernunft« vorgenommen hat, vermochte er aus denselben nicht den Idealismus zu verbannen und er versuchte nicht einmal, diejenigen Stellen zu streichen, welche im Gegensatze zu seinen neuen Verbesserungen standen.

Kant's Erkenntnisstheorie war die Schule, in der sich Deutschland gebildet hatte. Sein subjectiver Idealismus enthielt den Keim zu allen Irrthümern, welche sich daselbst später entwickelt haben. Schopenhauer hat dies auf zweierlei Art bewiesen: einmal durch die Autorität Kant's und dann durch seine eigene. Kant misslang das Grundproblem der Erkenntniss und er hinterliess uns nur eine unvollkommene Theorie von der Empfindung, dem Intellect und der Vernunft. Seine Theorie der Vorstellung, seine Auseinanderhaltung der reinen Vernunft und des reinen Verstandes, seine absolute Loslösung von der Erfahrung waren bereits Gegenstand der Kritik Cousin's. Diese ist noch mit mehr Grund gegen Schopenhauer gerichtet, der die letzten Consequenzen des Kant'schen subjectiven Idealismus zugibt und sie noch übertreibt oder blos durch den Sensualismus Locke's und Condillac's verbessert.[1]

[1]) Schopenhauer schreibt dem vernunftlosen Intellecte der Menschen wie der Thiere Alles zu, was in den Bereich der Empfindung gehört. Danach kostet es ihm nicht viele Mühe, durch Vorführung der zahlreichen Unvollkommenheiten jenes Intellectes seine Lieblingsthese von der secundären Rolle des Verstandes, seiner Materialität und Zerstörbarkeit zu beweisen. Es ist klar, dass diese »Frucht des Gehirnes« dieses nicht überleben konnte. Was wird aus der Vernunft in einem solchen Systeme? Die Vernunft, eine einfache Qualität der Abstraction, ist nichts weiter als die Ordnerin jener besonderen Classe von allgemeinen, nicht intuitiven Vorstellungen, deren Zeichen die durch die Sprache bestimmten Worte sind. Die Vernunft bedurfte, ich gebe es gerne zu, einer Lection und ich tadle Schopenhauer darum nicht, ihr dieselbe sogar in etwas heftiger Weise ertheilt zu haben. Ihre unerträglichen Anforderungen, ihr despotisches Joch, ihre Prahlerei und ihre Ohnmacht boten ein genügend weites Feld für den Philosophen des Willens. Aber musste er in seiner Wuth, die Vernunft und das abstracte Denken der Anschauung und dem Willen zu opfern, so weit gehen, dass er den Materialisten gegen den Verstand und den Skeptikern gegen die Vernunft Waffen in die Hände gab? Musste er nach Helvetius und Cabanis auf Locke und Condillac zurückgehen? Und musste er endlich, nachdem er aus dem Verstande eine »Frucht des Gehirnes« gemacht hatte, die Vernunft auf eine einfache Qualität der Abstraction reduciren?

Der subjective Idealismus Kant's, der unseren Erkenntnissen jeden objectiven Werth abspricht, erzeugt mit Rücksicht auf die Aussenwelt den Skepticismus. Dies ist, um einen Schopenhauer'schen Ausdruck zu entlehnen, die Achillesferse der Kant'schen Philosophie. Auf diesen Punkt concentrirte Cousin seine Angriffe; denn mit dem selten gesunden Verstande, der ihm eigen war, fühlte er heraus, dass dies der entscheidende Punkt sei. Schopenhauer scheint sich der Bedeutung dieser Angriffe nicht bewusst geworden zu sein. Er fasste in diesem Idealismus, der ihm zu gefallen schien, festen Fuss und führte ihn noch weiter.

Der subjective Idealismus, das ist die Lehre, dass

die empirische Realität der wahrgenommenen Objecte einzig und allein in dem Bewusstsein, in der Welt der subjectiven Phänomene gesucht werden müsse, bildet die Grundlage der Schopenhauer'schen Erkenntnisstheorie, wie man sie in dem ersten Buche seines Hauptwerkes entwickelt findet und wie wir sie selbst im Vorausgehenden erörtert haben. Sie stützt sich auf die transscendentale Aesthetik und Analytik Kant's, d. h. auf jene Lehre, dass die Formen der Anschauung und des Gedankens spontane Erzeugnisse des Geistes sind, deren Gebrauch sich nicht über das Gebiet der Phänomene hinaus erstrecken kann. Schopenhauer geht in seiner idealistischen Interpretation so weit, dass er alle Spuren des transscendentalen Realismus, die wir noch in den Werken Kant's finden, einfach vernichtet; er leugnet selbst, dass Kant neben seinem transscendentalen Idealismus der Vorstellungsformen einen transscendentalen Realismus der Vorstellungssubstanz zugibt, indem er die Materie der Anschauung durch eine transscendentale Wirkung des Dinges an sich auf die äusseren Sinne entstehen lässt. Selbst auf die Gefahr hin, sich zu widersprechen, constatirt Kant, durch das Bedürfniss gedrängt, als Grundlage der Realität der durch unsere Sinne wahrgenommenen Gegenstände, eine Theorie von der auf der Realität der Aussenwelt aufgebauten Anschauung und stellt eine Unterscheidung zwischen der Form und der Substanz auf: er gibt eine transscendentale (objective) und nicht blos eine immanente (subjective) Causalität zu.

Schopenhauer will davon nicht sprechen hören; er leugnet diese Unterscheidung; er gibt nicht die Wechselbeziehung zu, die zwischen der Anschauung und der ihr vorausgehenden Erregung, zwischen der Empfindung und dem sie erzeugenden Eindruck besteht, er leugnet ferner jeden wie immer gearteten Einfluss des Objectes der Anschauung und Vorstellung auf unsere Sinne; er hebt, wie wir bald sehen werden, jede transscendentale oder objective Causalität auf, um nur die immanente, d. i. subjective Causalität anzuerkennen. Die Bewunderer Schopenhauer's erblicken in diesem subjectiven Idealismus, der sich bis zur Verwerfung und vollkommenen Ausscheidung jedes transscendentalen Realismus verstieg und dies trotz der Rolle, welche die Evidenz in der Lehre Kant's spielt, den er doch seinen Meister nennt, nicht blos die unerschütterliche Grundlage, sondern auch das dauerhafteste Verdienst seiner Philosophie. Sie entfernen aus seinem Werke alle Spuren von Realismus, als Schwächen die dem alten Denker verziehen werden müssen — die Maler nennen das Zugeständnisse (repentirs), welche eines grossen Meisters unwürdig sind — wie z. B. die Stelle in seiner Schrift »Das Sehen und die Farben«: »Wenn ich sage, ein Körper ist roth, so bedeutet dies, dass er in dem Auge die rothe Farbe erzeugt.« Aber wir können weder ihre Anschauungsweise annehmen, noch ihren Enthusiasmus theilen.

Dadurch, dass er den Kant'schen subjectiven

Idealismus bis zu seinen letzten Consequenzen getrieben, indem er geringschätzig jeden Versöhnungsversuch zwischen den idealistischen und realistischen Lehren zurückwies, obwohl jener Versuch die Autorität Kant's für sich hatte, schlug Schopenhauer, um mich eines militärtechnischen Ausdruckes zu bedienen, die Brücke hinter sich ab: er untergrub die Grundlagen der Erkenntniss. Denn in dem Augenblicke, wo er ausdrücklich jede transscendentale Causalität als den unerschütterlichen Principien der transscendentalen Aesthetik und Analytik widersprechend zurückweist, wird die Annahme einer zwischen dem Objecte der Vorstellung und dem Ding an sich bestehenden Wechselbeziehung unerklärlich; der von Kant aufgestellte Unterschied zwischen Form und Substanz verliert seinen Werth; wir wissen nichts mehr von dem wirklichen Wesen des Ding's an sich und man empfindet dies im ganzen Systeme nach.

Seine Ideentheorie trägt überall die sichtbare Spur einer vorher überlegten Vermengung zwischen dem Object und dem Subject der Erkenntniss in sich oder, besser gesagt, sie führt die Idee auf eine dem Bewusstsein vorhergehende Anschauung in dem Masse zurück, dass sie zur Identität oder Indifferenz des Subjectes und Objectes herabsinkt. Schopenhauer zerstört das Object der Erfahrung und zerstreut die heterogenen Elemente, aus denen es zusammengesetzt zu sein scheint. Er identificirt die subjective Idee, welche eine reine Form unserer Vorstellungen ist, mit dem Object, die Idee der Gattung

mit der Gattung selbst, wie er andererseits unaufhörlich das einfach subjective Phänomen der Vorstellung mit der materiellen und objectiven Seite des Dinges verwechselt. Und um sich dann über diesen Materialismus hinweg in die transscendentale Welt der Idee des Plato zu erheben, schreitet er zur Wiedererweckung seines Idealismus, dessen ästhetische Seite wir bewundert haben, der jedoch vom metaphysischen Standpunkte zu gar zahlreichen Einwendungen Anlass gibt. Wie sollten uns in der That nicht die Widersprüche eines Systemes auffallen, in welchem er aus den Platonischen Ideen eine Art von Potenzen macht, die von Zeit, Raum und Causalität unabhängig sind und sie gleichzeitig zu den Gattungen der Dinge selbst erhebt, die er als Objectivation des Willens darstellt? Gleichviel ob seine Ideenlehre eine Uebertreibung des Idealismus oder des Materialismus ist, sie schwebt zwischen den beiden Extremen, und je nachdem er der einen oder der anderen Richtung gehorcht, haben wir den Ursprung seiner idealistischen Irrthümer oder die Quelle seiner materialistischen Tendenzen vor uns.

So führt eine unvollständige Psychologie selbst die hervorragendsten Geister irre und sogar das Genie ist vor den daraus folgenden Irrthümern nicht geschützt. Kant's »Kritik der reinen Vernunft« bietet hiefür ein lehrreiches Beispiel. Und Schopenhauer, der von dieser Kritik seinen Ausgangspunkt nahm, theilte das Los seines unsterblichen Meisters. Um ihn zu widerlegen, bedarf es

nur einer genauen Theorie des Intellectes und der wahren Ideenlehre.

Aber wenn einerseits die Erkenntnisstheorie Kant's den subjectiven Idealismus Schopenhauer's erklärt, so erklärt andererseits die berühmte, seither so sehr missbrauchte Unterscheidung Kant's zwischen dem Phänomen und dem Dinge an sich die genialen Entdeckungen und zugleich die Hauptirrthümer Kant's. Diese Unterscheidung Kant's, welche Schopenhauer als dessen herrlichste Erfindung gepriesen hatte, wurde in seinen Händen ein gefährliches und für die Philosophie verderbliches Werkzeug. Man kennt den Vortheil, welchen Kant aus seiner Theorie zu ziehen wusste, um in jedem Dinge das transitorische von dem bleibenden Elemente, das Phänomen von der Wirklichkeit zu trennen. Aber ebensowenig vergass man, dass einem solchen Mechanismus nichts entgehen könne und dass das Bewusstsein ihm als sein erstes Opfer fallen müsse. Denn ist einmal das Bewusstsein gleichsam als ein einfaches Phänomen verschwunden, so bleibt nichts als die Idee übrig und der Weg steht dem Pantheismus offen. Schopenhauer scheint vor dieser Gefahr nicht zurückgeschreckt zu sein, denn er bemächtigt sich alsbald der berühmten Unterscheidung zwischen dem Phänomen und dem Dinge an sich und handhabt diese gefährliche Waffe mit einer unglaublichen Kühnheit. Sein Capitel über den Tod zeigt uns den Process im vollen Gange: das Bewusstsein ist vernichtet, die Individualität preis-

gegeben, die ganze Seele geht in dem grossen All auf und endlich erscheint der Pantheismus unter Formen, deren Ursprung man auf Indien zurückführt, die jedoch Europa seit lange kennt. Vergeblich scheint er ihm durch seine Willenstheorie, vor der die Analyse innehält, entgehen zu wollen. Denn schliesslich geht dieser Wille, aus dem er das Kant'sche Ding an sich und gleichsam eine Art von Absolutem macht, in seiner Moral selbst auf und der Schlund des Nihilismus verschlingt endlich Alles.

Sage man uns nun nicht, dass wir, indem wir gegen Kant und dessen Schule die banale Anklage wegen Pantheismus erheben, uns zum Echo jener rücksichtslosen Kritik machen, welche sich erlaubt, ein System oder ein Buch durch jene alten, unwissenschaftlichen Formeln zu charakterisiren, welche am häufigsten nur eingewurzelte Vorurtheile wieder wachrufen sollen. Ich weiss sehr gut, dass Kant sich nicht für einen Pantheisten hielt und dass er selbst die Nuancen angibt, welche ihn von Spinoza trennen; ich weiss ebenso, dass Schopenhauer den Pantheismus in zwei Arten scheidet: dem *ἓν καὶ πᾶν*, d. i. der Einheit der Substanz, und dem *πᾶν θεός*, d. i. der Vergöttlichung dieser einigen Substanz, dass er sich für die erstere erklärt und die letztere verwirft. Aber was liegt an all dem, wenn wir jene pantheistische Form, welche auf alle Entwicklungen der deutschen Wissenschaft anwendbar ist und sie bestimmt, klar dahin definiren: Pantheist ist Derjenige,

welcher erklärt, dass es nur eine Substanz gibt und dass alles Uebrige reine Modalität und zeitliches Phänomen sei, dass jede individuelle Existenz leerer Schein und dass der Mensch in den rasch dahin fliehenden Augenblicken seines kurzen Lebens nur ein Schatten von Individualität sei, der behauptet, dass das Bewusstsein ein Traum oder ein Alpdruck sei, der für das betreffende Wesen immer zu lange währt und dass es daher häufig vorzuziehen sei, wenn das Bewusstsein aufgehoben werde. — Ich erkläre nun, dass die Unterscheidung des Phänomens und des Dinges an sich, in der Art, wie sie von Kant angewendet wurde, bereits den Keim zu jenen verwerflichen Lehren enthielt, denen er vergeblich und zu spät die ehernen Mauern seiner Moral entgegenstellte. Ich sage, dass das Resultat von Kant's grosser, zu wenig studirter These von der Idealität der Zeit und des Raumes, durch die er uns von der Todesfurcht befreien möchte, darin bestehe, jene »elende Illusion von einer selbstständigen Individualität« zu vernichten, welche uns dem Leben und der Zeit einen Sinn beilegen lässt, welchen sie nicht besitzen. Ich füge hinzu, dass wenn Schopenhauer die Schlussfolgerungen aus diesen Prämissen zieht und die Unterscheidung Kant's auf unsere eigene Existenz anwendet, welche für ihn ein einfaches Phänomen, ein blosser Tropfen eines Wasserfalles ist, der in Regenbogenfarben reflectirt, — wenn er uns in jenes weite Gebäude der Substanz einlogirt, dessen Thor die Aufschrift trägt:

»Ich gehöre Niemandem und ich gehöre Jedermann; du warst hier, bevor du eintratst, du wirst in diesem Gebäude noch weilen, wenn du dasselbe bereits längst verlassen hast« — ich sage, dass Schopenhauer alsdann, trotz der originellen Form, in welche er sie zu kleiden verstand, sich von den Irrthümern seiner Vorgänger nicht loszumachen wusste, denen gegenüber er so strenge war.

Das von der »Kritik der reinen Vernunft« vollzogene Werk hielt hier nicht inne: selbst nicht die Grundlagen der Metaphysik wurden geachtet und ich wage zu behaupten, dass Kant dazu beigetragen hat, dieselbe zu erschüttern, indem er den Begriff der ersten Ursache vernichtete. An dem Tage, wo Kant Deutschland zurief: »die Erforschung der *prima causa* ist unnütz oder unmöglich und eine solche causa ist ein Widerspruch!« war es um die Metaphysik und ihre wesentlichsten Principien geschehen. Keine speculative Theologie, keine rationale Psychologie mehr, rief Deutschland, dem Beispiele Kant's folgend und man weiss, was es an ihre Stelle gesetzt hat: den Pantheismus und den Atheismus unter Namen verjüngt, welche den ihnen zu Grunde liegenden Sinn nur schwer verhehlen können. Treu dem Geiste der Kant'schen Philosophie, leitete Schopenhauer seine philosophische Laufbahn mit einer Studie über die vierfache Wurzel des zureichenden Grundes ein, welche die vollständigste, aber auch negativste Theorie der Causalität enthält, welche aus dieser Schule hervorging. In dieser wenig bekannten und vom Ver-

fasser selbst fast vergessenen Schrift muss man die Wurzeln seines künftigen Systems suchen. Schopenhauer erkennt zuerst vier wesentliche Formen der Causalität an, welche das Sein, das Werden, das Erkennen und das Handeln lenken, und welche er auf die vier entsprechenden Formen der Nothwendigkeit reduciren will.

Weit entfernt also, die Causalität zu leugnen, scheint er vielmehr ihre Herrschaft weit auszudehnen und derselben die ganze Welt der Erfahrung zu unterwerfen, ohne selbst unsere Handlungen davon auszunehmen. Nichts ist genialer, als der Mechanismus, den er ausdachte, um ihm dann unsere Handlungen zu unterwerfen; nichts ist nützlicher, als die encyklopädische Tafel zu studiren, die er von den Wissenschaften entwirft, welche von der Geometrie angefangen bis zur Geschichte durch die Gesetze der Causalität beherrscht werden. [1])

Aber im Grunde und in der Wirklichkeit zerstört er den Begriff der Ursache und zwar auf dreierlei Arten: 1. indem er ihm nur einen rein idealen und subjectiven Werth zugesteht, 2. indem er erklärt, dass er der Welt immanent und nicht transscendent sei, 3. indem er ihn stets mit der Nothwendigkeit associirt. — Durch die erste Art zerstört er die Vernunft, durch die zweite Gott, durch die dritte die menschliche Freiheit. Ich behaupte, dass die Quelle aller dieser Irrthümer in der Kritik der reinen Vernunft zu suchen sei und ich will es mit einem Worte beweisen.

Es gibt zwei Arten, das Princip der Causalität zu leugnen: die eine, die äusserst radicaler Natur ist und von den Positivisten vertreten wird, welche die Ursachen leugnen und behaupten, »dass es nur Thatsachen gebe,« die andere, welche viel feiner und erhabener und diejenige Kant's und Schopenhauer's war, welche da sagen: »das Gesetz der Causalität ist in der Welt, es gestaltet und formt dieselbe, beherrscht alle Wissenschaften, denen es zu Grunde liegt, aber wie Zeit und Raum, ist es rein ideal und subjectiv. Das Gesetz der Causalität ist übrigens der Welt immanent, nicht transscendental. Es ist verboten, nach der Weltursache zu forschen, denn die Reihe hat kein Ende, und die Verkettung der Ziele ist daselbst nothwendig und verhängnissvoll.«

Das Princip der Causalität in einem solchen Systeme ist dem verzauberten Besen der Legende zu vergleichen, welcher, einmal in Bewegung, nicht mehr

[1]) Diese Tafel der durch das Gesetz der Causalität beherrschten Wissenschaften theilt sich in zwei grosse Categorien: 1. die reinen Wissenschaften oder die a priori-Wissenschaften, wie die Geometrie und die Logik; 2. die empirischen Wissenschaften oder a posteriori-Wissenschaften. Diese theilt er in drei Gruppen:
I. Wissenschaften der reinen Causalität. A. Allgemeine: Mechanik, Hydrodynamik, Physik und Chemie. B. Besondere: Astronomie, Mineralogie, Geologie, Technologie, Pharmacie.
II. Wissenschaften der Reizbarkeit: A. Allgemeine: anatomische Pflanzen- und thierische Physiologie. B. Besondere: Zoologie, Vergleichende Physiologie, Pathologie, Therapeutik.
III. Wissenschaften der Motive: A. Allgemeine: Ethik, Psychologie B. Besondere: Rechtswissenschaft, Geschichte.

inne hält, sondern Alles vor sich wegfegt. Alles ist ihm in dem gesammten Gebiete der Erfahrung, d. i. innerhalb der Grenzen der Zeit und des Raumes, unterworfen. In diesem Gebiete waltet es als Meister und Schopenhauer riefe ihm gerne, wie Neptun dem Aeolus, die Worte zu: »*Illa se jactet in aula.*« Aber jenes Princip versuche nicht, aus diesem Bereiche herauszutreten und sich zur Weltursache ausserhalb der Welt zu erheben, denn das Princip des zureichenden Grundes und seine vierfache Wurzel versinken hier gänzlich. Alles wird da im Sinne Hume's Ursache und Wirkung bis ins Unendliche: das ist eine Reihe ohne Anfang und Ende, deren Ringe sich nach einem bestimmten Gesetze verketten. So findet sich dieses Gesetz der Causalität, das aus dem Gebiete der Erfahrung nicht heraustritt und das wirksamste Agens der Reciprocität zwischen den Phänomenen ist, mit der Nothwendigkeit gleichgestellt. Und diese der Causalität gleichstehende Herrschaft der Nothwendigkeit dehnt sich über alle unsere Handlungen aus und hält nicht einmal vor den Acten unserer Willkür und des Zufalls an.

Darauf erwidern die Spiritualisten Folgendes: 1. dass das Princip der Causalität nicht nur einen rein idealen und subjectiven Werth habe; 2. dass die Ursache ausserhalb der Reihe und nicht in ihr sei; 3. dass sich die Causalität nicht auf die Nothwendigkeit reduciren lasse, und durch diese dreifache Antwort retten sie oder suchen sie wenigstens die Vernunft, Gott und die Freiheit zu retten.

1. Das Princip der Causalität ist keineswegs rein ideal und subjectiv und hängt nicht einzig und allein von der Constitution des Gehirnes ab; es ist nicht bloss die Bedingung für die Möglichkeit jeder Erfahrung und eine Form des Verstandes; es ist vielmehr auch etwas Reelles und Objectives und als Beweis dafür möge bloss der Wille gelten, den Schopenhauer, man weiss nicht warum, den Gesetzen der Causalität entzieht, während er, nach Maine de Biran und den gewissenhaftesten Psychologen, als deren objectiver und reeller Ausdruck gilt.

2. Die Ursache ist nicht in der Reihe, sondern ausserhalb derselben, nicht immanent, sondern transscendent. Daraus schliesse ich, dass die Weltursache nicht, wie die Pantheisten glauben, mit ihrer Wesenheit und ebensowenig, wie die Positivisten vorgeben, mit den allgemeinen Thatsachen identisch sei. Unzweifelhaft erscheinen die Ursachen innerhalb der Reihen, und als Methode bleibt das Postulat Leibniz' über die Gleichheit der Ursache und Wirkung stets wahr. Man kann immer über die Ursache und Wirkung streiten und wenn man irgend eine Reihe vor sich hat, das letzte Ziel in der Reihe mitbegreifen. Aber folgt daraus, wie es heute eine gewisse Schule behauptet, dass die Ursachen nur das Gesetz der Reihe oder der Gruppirung der Thatsachen seien? Und folgt ferner daraus, dass das letzte Ziel in unseren Urtheilen über die Reihe stets mitbegriffen werden könne, dass dieses Ziel einen Theil dieser Reihe bilde, dass es ihr immanent sei, kurz dass die Ursachen

nichts ausserhalb derselben seien, und dass in dem Begriffe der Causalität nichts Transscendentales enthalten sei? Keineswegs, und ich sage es den Positivisten, welche damit zufrieden sind, die Ursachen den allgemeinen Thatsachen gleichgestellt zu haben, dass sie eine Geschicklichkeit in der Rechnung oder eine logische Fiction für die Wahrheit selbst nehmen.

3. Aber wenn es noch einen Fehler gibt, der viel schwerer wiegt, als der, die Ursachen mit den Thatsachen zu verwechseln und zu erklären, dass die Ursache der Welt dieser immanent sei, so ist es der, welcher stets, wie von einem Verhängnisse geführt, die Causalität auf die Nothwendigkeit zurückführt. In der That, wenn die Causalität der Nothwendigkeit gleich steht, wie die Causalität andererseits die ganze Welt der Erfahrung beherrscht, so folgt daraus, dass Alles in der Welt der Erscheinungen der Nothwendigkeit gehorcht und dass unsere Handlungen selbst von derselben beherrscht sind. Diese Herrschaft der Nothwendigkeit hatte ehemals den Zufall als Grenze. Begreift man den radicalen Umschwung, der dadurch hervorgebracht würde, wenn man selbst den Zufall der Nothwendigkeit unterwürfe und was die Freiheit in einem solchen Systeme werden würde? — Schopenhauer hat diese kühne Reduction versucht und ich will nicht den Tiefsinn leugnen, welcher in dieser neuen Analyse des Zufalls liegt, nach der er denselben durch die Causalität hindurch zur Nothwendigkeit führt und in ihm, wenn ich so sagen

darf, den geheimen Mechanismus entdeckt, welcher sie bestimmt und nach dem nothwendigen Gesetze handeln lässt. Aber noch einen Schlag versetzt und was wird aus der Freiheit? Was wird selbst aus dem Begriff der freien Ursache?

Die Freiheit! Ja, gerade hier überbietet die wunderbare Spitzfindigkeit dieser metaphysischen Geister sich selbst durch unglaubliche Spitzfindigkeiten. Schopenhauer, der es richtig herausfühlte, dass die Macht der Nothwendigkeit, welche er derjenigen der Causalität gleichsetzte, und der er alle unsere Handlungen unterworfen hatte, ihm keinen Platz mehr innerhalb der Welt der inneren Erfahrung übrig lasse, will uns über diese Welt erheben, er erklärt uns, dass es eine transcendentale Welt gebe, welche der Causalität überlegen sei und der Handlung vorhergehe und dass diese Welt die Freiheit sei — die Freiheit, welche Malebranche ein Geheimniss nennt — d. h. Schopenhauer verbannt dieselbe, nachdem er sie von unserem Planeten verjagt hat, in den Himmel, unzweifelhaft, damit sie desto erbarmungsloser auf dieser Erde verletzt und durch das rauhe Gesetz der Nothwendigkeit vergewaltigt werde. So ruht das Wesen der Freiheit im S e i n und nicht in der H a n d l u n g. So ist unser Werk nothwendigen Gesetzen unterworfen; aber was liegt daran, wenn nur unser Wesen frei ist. Eine spitzfindige und gehfärliche Theorie, deren Wurzeln in einem Grundirrthume dieses Philosophen ruhen. Ich meine seinen Begriff einer transscendentalen

Freiheit, welche jede innere moralische Verantwortlichkeit des Individuums untergräbt — ein gefährlicher Irrthum, auf den wir bei der Kritik der Schopenhauer'schen Moral zurückkommen werden.

Will jedoch damit gesagt sein, dass wir diese Consequenzen des subjectiven Idealismus Schopenhauer's so weit übertreiben, um die glänzenden Seiten desselben sowohl bei seinem Meister Kant wie bei ihm selbst zu verkennen? Keineswegs; denn es ist nicht weniger wahr, dass es andererseits gerade jener Idealismus ist, welcher Schopenhauer das höhere Bewusstsein der Probleme der transscendentalen Metaphysik verlieh und der die charakteristische Originalität seiner Philosophie bildete. Vergessen wir nicht, dass Schopenhauer von diesen Höhen der Speculation die ganze philosophische Bühne unserer Zeit beherrscht und durch seine glückliche Kühnheit die abgebrauchten Begriffe der Metaphysik erneuert. Durch die Kraft dieses Idealismus wird er ein gefürchteter Polemiker und bekämpft nicht nur Fichte, Hegel und Schelling — die drei Sophisten, wie er sie nennt — sondern auch den Materialismus, für dessen Anhänger man ihn gehalten hat, weil man ihn nicht verstanden.

Das ist in der That eines der sonderbarsten Missverständnisse der oberflächlichen Kritik, welche man in Deutschland an seinem Systeme geübt hat.

Man hat einzelne Thesen aus dem Zusammenhange herausgerissen und aus ihnen auf den Materialismus

Schopenhauer's geschlossen, dessen, der den Satz niedergeschrieben hat: »Der moderne Materialismus ist der Mist, um für die Philosophie den Boden zu düngen.« Es verhält sich ebenso mit dem Vorwurfe, dass er die Ueberlegenheit der Naturwissenschaften sehr oft über alles Mass überhoben habe. Sonderbarer Irrthum!

Seine Ideentheorie, wie wir sie nach seinem Hauptwerke auseinandergesetzt haben, würde genügen, um ihn unter die entschiedensten Anhänger der Stätigkeit der Gattungen zu zählen und wenn er genug lange gelebt hätte, um Darwin's Werk über den »Ursprung der Arten« zu kennen, so hätte ihn dasselbe zu einem Gegner Darwin's gemacht.[1]) Was diesen seltsamen Irrthum, wenn nicht rechtfertigen, so doch wenigstens erklären kann, ist die Sorgfalt, welche Schopenhauer anwendete, um sich über die Fortschritte der Naturwissenschaften im Laufenden zu erhalten, deren Studium ihm für den Fortschritt der Philosophie nützlich, ja sogar nothwendig erschien. Wenn man jedoch mit seinem Gedanken, den er so oft und so klar ausgedrückt hat, vertraut ist, so sieht man, dass das Interesse, welches er an diesen Wissenschaften nahm, stets die Aufrechterhaltung der

[1]) Schopenhauer starb 1860, ohne das Buch Darwin's gekannt zu haben. Ueber seine Beziehungen zu den Naturwissenschaften vergleiche man den Abschnitt: »Ueber den Willen in der Natur« und die ausgedehnte Abhandlung in den Parerga II. pag. 87: »Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur.« Man wird daselbst eine für die natürliche Zeugung günstige Anschauung finden.

Suprematie der Philosophie und der Nothwendigkeit der Metaphysik zum Zweck und Endziel hatte. Kein zeitgenössischer Philosoph hat in dieser Beziehung entschiedener die Grenzen und Rechte dieser beiden in ihrem Verhältnisse zu den Naturwissenschaften festgestellt und vertheidigt, wie es unter anderen auch folgende markige Stelle beweist: »Sämmtliche Naturwissenschaften unterliegen dem unvermeidlichen Nachtheile, dass sie die Natur ausschliesslich von der objectiven Seite auffassen, unbekümmert um die subjective. in dieser steckt aber nothwendigerweise die Hauptsache: sie fällt der Philosophie zu.« Was uns dieser vielverschrieene Idealismus eingebracht hat, ist, dass wir ihm den kräftigsten Versuch verdanken, der im XIX. Jahrhundert durch einen Metaphysiker ersten Ranges unternommen wurde, um die Unterscheidung zwischen Metaphysik und Physik aufrecht zu erhalten. Mit seinen Werken in der Hand können wir den Ansprüchen des modernen Materialisten und Positivisten jenen Gedanken des Meisters entgegenstellen: »dass man, hätte man auch die Physik auf die höchste Stufe ihrer Vollendung gebracht und alle Planeten und Fixsterne durcheilt, man noch nicht den geringsten Schritt zur Metaphysik gemacht hätte.«

ZEHNTES CAPITEL.

KRITIK DER SCHOPENHAUER'SCHEN PHILOSOPHIE.

ZWEITER THEIL.

DER MENSCH UND SEINE MORAL.

Die Moral des Pantheismus ist bekannt: sie raubt uns Gott, die Freiheit und die Unsterblichkeit. Sie ersetzt diese durch die Kategorie des Ideals und die Unabänderlichkeit des Schicksals, durch die grosse These von der Idealität der Zeit und des Raumes und die des endlichen Aufgehens des Individuums im grossen All. Die Welt fliesst, gleich einem Bache, durch gewisse nothwendige, ewige Formen dahin, die ihr als Ufer dienen; sie rollt durch die veränderlichen Formen des Raumes und der Zeit unter dem Ansturme der Nothwendigkeit unaufhaltsam hinab. Unser Philosoph untergrub ihre Ufer bereits so tief, dass jene nothwendigen ewigen Formen erschüttert sind, gleich den zu sehr umgegrabenen

Ländern, von denen Bossuet spricht. Kant glaubt den Strom, den er zuerst entfesselt, aufzuhalten, indem er ihm die Dämme seiner Moral, das gebieterische Gesetz der Pflicht und die engherzigen Vorschriften einer scharfsinnigen Casuistik entgegenstellt.

Hegel stürzt diese ohnmächtigen Dämme ein: er erklärt, dass jenes Ideal für immer überholt sei, dass jener unmögliche Lebenstypus die Ansprüche der im ungestümen Drange aufeinander folgenden Generationen nicht befriedigen könne und sucht im griechischen Alterthum irgend ein herrliches Modell für jene vorgeschrittene Cultur, welche er für die Menschheit erträumt.

Die moralischen Systeme nutzen sich in Deutschland sehr rasch; was sie auf dem alles verschlingenden Webstuhle der Zeit im October gesponnen, hat im November keinen Werth mehr. Schopenhauer hat nachhaltiger als irgend ein Philosoph die Nothwendigkeit der Moral gepredigt; wir werden jedoch bald sehen, ob er nicht selbst ihre Grundlagen erschüttert hat. Wenn man ihm glauben dürfte, so gäbe es kein Gesetz, keine Pflicht, keine gebieterische Moral mehr; es bliebe blos das Mitleid des Weisen übrig. Umsonst, sagt Schopenhauer, wollte Kant, nachdem er die moralische Theologie und die rationelle Psychologie von ihrem Throne gestürzt hatte, entsetzt über die Trümmer, die sich um ihn anhäuften, auf Umwegen und durch Abstractionen zu jenem System zurückführen, gegen das die »Kritik der reinen Vernunft« stets protestiren wird.

Schopenhauer zeigt uns die Ohnmacht der praktischen Vernunft, Gesetze zu dictiren, deren Giltigkeit die reine Vernunft für immer vernichtet hat. Er stellt der ungeschickten Umarbeitung der »Kritik der reinen Vernunft« aus dem Jahre 1798 die Bekenntnisse des Skeptikers aus dem Jahre 1781 gegenüber.[1]) Er weist Kant dessen offenbaren Fatalismus nach und bestreitet ihm das Recht, die Welt in ihrem Laufe aufzuhalten; er drängt schliesslich Kant auf jene abschüssige Bahn, wo dieser ausglitt, und deren nothwendig in Nihilismus und Atheismus auslaufendes Ende Cousin bereits vor 1830 vorausgesehen hatte.

Der Atheismus — ich wage selbst nach Cousin nicht, dieses Wort auszusprechen — scheint gleich den gewöhnlichsten Schimpfworten banal geworden zu sein. Die Liebhaber scharfsinniger Nuancen sehen jedoch hierin nur ein bedauernswerthes Vorurtheil, da nach ihnen der Atheismus mit unabhängiger Wissenschaft identisch sei.

Aber man muss den Muth haben, diese kühnen Banalitäten zu wiederholen um immer wieder dem Deutschland Kant's, Hegel's und Schopenhauer's zuzurufen, dass die Moral innerhalb dieser nothwendig zum Atheismus führender Bahnen unmöglich sei. Wenn man absolut jede erste Ursache leugnet und die Quelle der Moral so weit erniedrigen will, um aus ihr ein

[1]) 1781 erschien die erste Ausgabe der »Kritik der reinen Vernunft«, 1798 die Metaphysik der Sitten.

einfaches Depôt für spitzfindige Formeln zu machen, wenn die nach Leibniz eingeborenen, nach Kant imperativen moralischen Principien nur eine Art transscendentaler Topik, eine Sammlung philosophischer und moralischer Gemeinplätze sind, gut für die Rhetoriker der vulgären Moral, wenn man die heilige Tugend der Pflicht und die belebende Kraft der Liebe aus der Seele reissen, wenn man zu dieser Verachtung der allgemeinen Moral, wie im Orient, ein bis zur augenkundigen Verirrung getriebenes Vergessen des Individuums und eine Geringschätzung der Person des Menschen gesellen will: dann gibt es keine Metaphysik der Sitten, keine Ethik, keine Mystik mehr, welche dem Pantheismus und dem Atheismus Stand halten können.

Und mit welchem Rechte wirft man dann Kant die praktischen Schlussfolgerungen seines Werkes vor? Kant hatte Furcht, sagt man; gut, denn er sah die Folgen voraus. Er hatte ein Vorgefühl von der gleich einem Gewölk heraufziehenden, unabhängigen Moral — und er schrack zurück. Er flüchtete sich in das Gebiet der Sittlichkeit, machte aus jenen moralischen Principien die allgemeine, absolute Regel für unsere Handlungen und gestärkt durch den Eindruck, den sie auf ihn ausübten, sprach er das schöne Wort: »es gibt zwei Dinge, für die meine Bewunderung von Tag zu Tag steigt, der Anblick des gestirnten Himmels über mir, und das sittliche Gesetz in mir.« So sehr ist es wahr, dass diese absoluten, kategorischen und wohl definirten Principien der Wissenschaft der Sitten stets sicherere und festere Grundlagen bieten werden, als die Sehnsucht nach einer unmöglichen Entzückung und einer idealen Vervollkommnung.

Aber wir dürfen nicht vergessen, dass der Mensch ein Doppelwesen ist und dass, wenn auch nur eine Moral existirt, es immerhin zwei Arten gibt, den Menschen und dessen Moral zu beurtheilen. Unsere Unparteilichkeit legt es uns auf, sie hier beide zu betrachten und zunächst die zwei in dieser Richtung möglichen und bereits wirklich aufgestellten Hypothesen dem Leser vorzuführen.

Nach den Einen ist Schopenhauer ein erhabener Philosoph, ein Weiser Indiens, ein überzeugter Asket, kurz ein Heros und vielleicht gar ein Märtyrer des selbstlosen Lebens. Er hat gleich den Brahminen, denen er seine Sprache entlehnt und an deren Leben das seinige erinnert, den Kampf des Fleisches gegen den Geist empfunden, die Eitelkeit des Lebens und die Nichtigkeit aller Dinge, mit Ausnahme des Todes, erkannt. Daher sind seine fast vollkommene Zurückgezogenheit während ganzer dreissig Jahre, sein Ekel an der Welt, kurz alle jene Züge, die einen grossen Denker charakterisiren, zu erklären. In jener Zeit der kritischen Trauer, wo die meisten Menschen in sinnlichen Vergnügungen sich erschöpfen, umgürtete er sich mit Kraft und liess in seiner Seele jene ruhige und lichtvolle Weisheit vorwalten, welche weder Hoffnungen noch Illu-

sionen im gewöhnlichen Sinne des Wortes kennt. Er sah das Leben und erkannte, dass es schlecht sei. Begeistert für das Ideal, obwohl er gleichzeitig nach der Wirklichkeit dürstete und in seinem Innern den Kampf der Natur gegen die Gnade, der φύσις gegen das ἦθος fühlte, führte er in die Welt ein Princip ein, dessen Keim im Evangelium und in den heiligen Büchern der Hindu enthalten ist, das er aber weiter entwickelt und aus dem er die Grundlage seiner Moral gemacht hat: das Princip des Mitleids, der Verzichtleistung, kurz der Gefühlsmoral.

So tritt der Schüler Kant's, der begeisterte Bewunderer der »Kritik der reinen Vernunft« in seiner Moral der Masslosigkeit des kategorischen Imperativs seines Meisters entgegen. Schopenhauer ist kein Stoiker. Die Weisheit der Stoa flösst ihm eine gewisse Abneigung ein: er sieht in ihr eine Form des Egoismus, den er in so hohem Grade hasste, dass er in dem Ich, in der Individualität die Wurzel des Uebels und der Sünde sah.

Die Kopenhagener Akademie der Wissenschaften, die sich von einem engen Rationalismus leiten liess, hatte wohl in ihrer Beurtheilung der Schopenhauer'schen Ethik das Recht, seine Ableitung der Tugenden, nach der das Mitleid allein genügen würde, um die Gerechtigkeit hervorzurufen, strenge zu kritisiren; sie scheint jedoch nicht die Nothwendigkeit begriffen zu haben, welche in dieser Rückkehr zum Gefühle, in diesem Proteste gegen den Kant'schen Rigorismus gelegen war.

Das Mitleid, nach Aristoteles eines der Motive der tragischen Erschütterung, wird so für Schopenhauer das einzige oder doch das mächtigste Princip der Moral. Und in der That ist die Welt, wie er sie anschaut, d. i. als Ringen egoistischer und böser Mächte, als ruhelosen Kampf für's Dasein, eine Tragödie, oder besser gesagt die Bühne, wo sich eine Tragödie abspielt, welche Furcht und Mitleid erweckt, und deren Lösung nur das Opfer und die Verleugnung des bösen Willens sein kann. Die Vernichtung des Irdischen durch das Göttliche, sagte Solger, ist das Gesetz der Tragödie. Schopenhauer behält den ersten Ausdruck »Vernichtung des Irdischen« bei, leugnet jedoch den zweiten: das »Göttliche« existirt nicht für ihn; er setzt dafür die Extase des Nirwana, die Rückkehr und das Aufgehen in dem grossen All. Aber auch hier entgeht er noch den banalen, gegen ihn geschleuderten Vorwürfen, weil er das unvergängliche Verdienst für sich hat, mit mehr Nachdruck, als dies irgend eine Lehre vor ihm gethan hat, die Metaphysik als Grundlage, und die wesentliche Einheit aller Individuen als das einzige und wirkliche Princip der Moral aufgestellt zu haben.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, ist seine Moral selbst in ihrer Uebertreibung noch erhaben. Die Anhänger der Schopenhauer'schen Ethik sehen in ihr die letzte Anstrengung einer von ihrem Irrthum zurückgekommenen Seele, die, nachdem sie gegen die Welt und das Leben angekämpft hat, sich

schliesslich resignirt und in Ruhe ausharrt. Selbst jenes mystische Verfahren des anticipirten Todes, das wir ihm in Frankreich fast als ein Verbrechen anrechnen würden, hat einige edle Geister in Deutschland, welches sich so leicht durch den dem Nichts innewohnenden Zauber verleiten lässt, verführt und machte auf sie den Eindruck eines grossen und edlen moralischen Principes. Schopenhauer stellt in ihren Augen in unserem durch die unvernünftigen und sinnlichen Ansprüche des Socialismus verwirrten Europa das grosse Princip der Resignation dar.

Das ist der egoistische und böse Wille, umgeformt durch das Opfer und niedergehalten durch die Regel der Sitten. Das ist das unglückliche und gestörte Bewusstsein des XIX. Jahrhunderts, das jene unruhigen Begierden in sich zu verlöschen sucht und in der Einsamkeit, Verzichtleistung auf Heirat und Kinderzeugung, kurz im Asketismus das einzige moralische Heilmittel für so viele Uebel erblickt. Man hat sogar geglaubt, dass dieses unerhörte Beispiel philosophischer Tugend Stoff für die Kunst geben müsse.

Dieser resignirte und überzeugte junge Mann, der in einem Alter, wo die übrigen Menschen mit Gier den sinnlichen Gütern nachjagen, alles jener Wahrheit geopfert hatte, deren Märtyrer er nach seiner Art wurde; dieser Mystiker des XIX. Jahrhunderts, der derart von dem Gedanken des Nichts und der Grösse jener Heroen der moralischen Welt, welche man Heilige nennt, durchdrungen war, dass selbst die Künste in seinen Augen nur eine Stillung des Willens, eine Vorbereitung zur Extase und zum Opfer, kurz einen mystischen Uebergang von der Kunst zur Heiligkeit bildeten, erschien als eine Figur der Poesie. Man glaubte in den Proben seines demüthigen und ergebenen Lebens, in seinen mystischen Erhebungen und seiner erhabenen Traurigkeit den Gegenstand für ein ganz neues Studium zu finden; man sah darin eine Art Tragik höherer Ordnung, welche nicht einzig in der Rhetorik der Leidenschaften besteht und von der wir in Frankreich auch nicht eine Idee haben — kurz jenes grosse und im Sinne Schopenhauer's einzige moralische Princip: »Leugnung des Lebens und Vernichtung des Willens.«

Auf dieser Grundlage baute man einen metaphysischen Roman auf, dessen Titel schon bedeutsam ist: Sturm und Compass![1]) Wir sehen in demselben einen

[1]) Spielhagen ist der Verfasser eines anderen Romanes, dessen Grundlage ebenfalls die Schopenhauer'sche Philosophie bildet. Sein Inhalt ist nicht weniger interessant. Man findet daselbst unter anderen Personen einen Logiker, der zum Narren geworden ist oder es doch bald werden würde. Doch am Schlusse des Romanes gelangt wie durch ein Wunder der göttlichen Gnade der Logiker, der eine Zelle des Irrenhauses bewohnt, nach und nach wieder zur Vernunft und offenbart seinem Freunde Oswald im ernstesten Tone der Welt das letzte Wort aller menschlichen Dinge. Diese höchste Formel ist die Formel der Asketen, die so oft von dem Pessimismus Schopenhauer's angerufen wurde. Die wahre Weisheit kennt drei Stufen: vor allem muss man die Welt verachten, ferner muss man sich selbst verachten, endlich — und das ist der höchste Grad der Vollkommenheit — muss man die Verachtung verachten, deren Gegenstand man ist. Oder, in

jungen Mann, Namens Arthur (die Anspielung springt in die Augen), der sich dem Triumphe der Wahrheit widmet und durch folgende bedeutungsvolle Worte sich selber Muth zuspricht: »um meiner Lehre zum Siege zu verhelfen, um sie in eine Ueberzeugung zu verwandeln, die sich nicht nur dem Geiste auferlegt, sondern auch das Herz ergreift, werde ich grossen Muthes und einer nicht gewöhnlichen Energie bedürfen. Es ist unzweifelhaft, dass die Wahrheit im Christenthum enthalten ist, dessen Symbole nur die Hülle der höchsten Vernunft darstellen, und das einzige Kriterium einer Philosophie besteht in ihrer Uebereinstimmung mit dem Evangelium. Aber diese durch den Irrthum verdunkelte und durch das Dogma verschleierte Wahrheit ist nur Wenigen bekannt, und ich werde mein ganzes Leben dazu verwenden, dieselbe der Welt durch die Feder und durch das mündliche Wort mitzutheilen.«

So dem Culte der Wahrheit gewidmet, beginnt Arthur jenes Leben des Kampfes und des Opfers, welches seine Belohnung hienieden nur in der Befriedigung des Wunsches und der Ruhe der Seele finden soll. In dem Masse, als er sich in dieser heiteren Lebensbetrachtung erhebt, besänftigt sich sein Wille und eine Resignation, die nichts Bitteres noch Trauriges an sich hat, die vielmehr durch eine anbetungswürdige

bündigen lateinischen Formeln ausgedrückt: Erste Stufe: spernere mundum; zweite Stufe: spernere se ipsum; dritte Stufe: spernere sperni (vgl. Revue des deux mondes. 15. Nov. 1869).

christliche Sanftmuth gemildert wird, macht dem Sturme und dem heftigen Streben nach dem Ziele Platz. Neben Arthur hat der Verfasser des genannten Romanes gleichsam als Gegenstücke drei Charaktere hingestellt, welche drei verschiedenen Lebensrichtungen entnommen sind: einen Universitätsfreund, einen Theologen und einen Künstler, welche durch ihre Contraste die Hauptfigur hervortreten lassen. Der erste, Albert von Hoheneck, Arthur's Göttinger Studiencollege (Bunsen hatte daselbst gleichzeitig mit Schopenhauer studirt), eine feurige, aber wankelmüthige und leidenschaftliche Natur, wandelt zuerst dieselbe Bahn, aber es fehlt ihm jener sittliche Ernst, ohne den jede Erforschung unserer Natur vergeblich ist; er hat nicht die richtige Orientirung und man sieht ihn bald wanken und wie eine Wetterfahne sich nach allen Windrichtungen kehren. Die Revolution von 1848, welche die schwachen Seelen aus der Fassung gebracht hatte, ist jenes Ereigniss, welches die beiden Freunde trennt und immer mehr den Gegensatz zwischen einer hohen Moralität und einem festen Charakter einerseits und der Unentschlossenheit und den Krisen einer wankelmüthigen, launenhaften Seele andererseits hervortreten lässt.

Die Revolutionen sind der Stein des Anstosses für die Geister und Herzen. Man sah damals, wie der ungestüme Wille und dessen kaum erloschene Begierden die in so kritischen Zeiten stets von neuem erwachen, Menschen, die man für weise hielt, in die extremsten

Richtungen schleuderte und sie von einem Fehler in den anderen stürzte, während der von dem Verstande befreite Wille jene Stürme mit Ruhe betrachtete und die Lösung voraussah, ohne von dem Wege abzulenken, den er sich vorgesteckt. So liegt in einer niedrigeren, aber nicht minder reinen Sphäre der junge Theologe, den der Verfasser in diesen Rahmen gleichsam als Bild des ruhigen Lebens und als ein Beispiel jener fromm pastoralen und christlich socialistischen Berufe einfügte, welche in ihrer Mitte noch Auserwählte zählen, während des Sturmes im Schosse seiner Familie und ohne aus seiner bescheidenen Dorfpfarre herauszutreten, allen Pflichten seines Dienstes ob und will keine anderen Streitigkeiten kennen, als diejenigen über das hohe Lied und die Nützlichkeit der Glaubensmissionen. — Der Maler Robert dagegen, einer jener sorglosen Künstler, welche zuerst glaubten, dass eine gewisse Koketterie mit der Revolution erlaubt sei, bricht schliesslich mit derselben und bietet uns durch seine Umgebung, seine Sitten und seinen unheilbaren Leichtsinn eine pikante Satire auf die Verkehrtheiten einer ganzen Classe junger Leute.

Das ist in Kürze der Gegenstand jenes zugleich metaphysischen und moralischen Romanes, welcher eine eigenthümliche Verschmelzung des wirklichen Lebens und des transscendentalen Idealismus ist, eine Verschmelzung, welche sich in diesem Grade nur in Deutschland findet und gewiss Stoff zur Kritik bietet. Aber wir

wollen hier weniger von dem Buche, als einem literarischen Erfolge, der übrigens durch wirklich bestehende Vorzüge vollauf verdient wäre, als von dem in jenem Werke gemachten Versuche sprechen, die Moral Arthur Schopenhauer's allgemein einzubürgern und die ganz neue Auffassung constatiren, welche der Verfasser des Romanes der Schopenhauer'schen Sittenlehre gegeben hat.

Wenn man nämlich dem Autor glauben dürfte, wäre Schopenhauer ein Christ, der in der Uebereinstimmung seiner Moral mit dem Evangelium die absolute Gewissheit und das Kriterium der Wahrheit erblickte. Die Resignation, die er lehrt, wäre die christliche Sanftmuth, und sein Leben, wenn es auch nicht das eines Heiligen sei, könnte doch zu einem Heiligkeitsideale führen. Die Heiligkeit des Asketen und des beschaulichen Geistes, welche das letzte Wort des Christenthums ist, wäre zugleich das letzte Wort der Philosophie und die Vollendung der Weisheit. Der Asketismus, d. i. die stufenweise Loslösung von den sinnlichen Gefühlen, die uns an diese Welt fesseln, wäre der Zweck, das Ideal des Philosophen der Resignation.

Es ist ein Privilegium der Romantiker und Dichter, ihre Helden mit allen erdenklichen Tugenden auszustatten und ich zweifle nicht, dass der Verfasser von »Sturm und Compass«, als den man Lindner vermuthete, seine schöne Seele in diesem metaphysischen Romane niedergelegt habe. Es ist gar so reizend, den kühnen Zweifler Faust-Schopenhauer in einen resignirten und überzeugten

Christen zu verwandeln. Aber der Philosoph und der Kritiker haben eine andere Aufgabe und andere Pflichten. Sie müssen vor Allem jene sonderbare Illusion vernichten, die darin bestände, durch das Christenthum dasjenige erklären zu wollen, was man gerade durch den Mangel jedes Christenthums erklären muss. Sie dürfen nicht dazu beitragen, einen Irrthum zu verbreiten, welcher der Religion und der Philosophie nur zum Schaden gereichen kann. Die Berliner Akademie hat dies gefühlt und sie protestirte durch ihr Votum gegen eine andere Akademie, welche Schopenhauer's Schrift über die Moral mit einem Preise gekrönt hatte.

Ich will nicht darauf schwören, dass der Preisgekrönte der Berliner Akademie, Herr Seydel, bei dieser Execution nicht etwas zu weit gegangen sei. Aber das gebe ich ohne Weiteres zu, dass die Moral des Christenthums mit derjenigen Schopenhauer's nichts gemein habe. Der Mensch lässt sich leicht durch Worte täuschen; und die Worte »Resignation« und »Opfer« sind an und für sich so schön, dass sie leicht zu einer Illusion verleiten können. Ich will daher hier eine Zweideutigkeit beheben, die für die Moral selbst verhängnissvoll werden könnte.

Die Moral des Christenthums hat nichts mit jenem düsteren orientalischen Pessimismus gemein, aus dem man sie ableitet. Das ist ein Grundfehler Schopenhauer's, an diese Abstammung zu glauben. Schopenhauer, dieser eigensinnige, düstere und wilde Geist, spricht uns von

der christlichen Moral, und zwar mit einer gewissen Geringschätzung für ihren gegenwärtigen Zustand, der ihm als das Resultat eines selbstsüchtigen Compromisses mit dem Geiste der Zeit erscheint. Das Mönchthum im Grossen, von einem hohen Standpunkte betrachtet, flösst ihm düstere Betrachtungen über den Fall des Menschen und das Nichts ein und gibt ihm Stoff zu noch düsterern Gemälden unseres Elends. Er kann jene weisen Mässigungen nicht zugeben, welche durch den, wie er ihn nennt, bürgerlichen Geist des Pelagius eingeführt wurden, und er erklärt uns, dass das Christenthum ein Erzeugniss Indiens ist, welches auf seinem Wege nach Palästina entartete. Dennoch gibt er zu, dass die Moral des Christenthums pessimistisch sei, dass es keine andere kenne und dass darin seine Hauptkraft liege, die Seelen neu zu gestalten und zu retten. In der That hat nach ihm das Christenthum seinen Cultus des Schmerzes Indien und dem raffinirten Mysticismus des Buddha entlehnt; und wenn er einmal gnädig seine Augen auf den christlichen Occident herabsenkt, so geschieht es, um in den verschiedenen Ketzereien irgend einen unbekannten, aus dem buddhistischen Orient gekommenen Todeshauch zu suchen. Das ist nach ihm der Ursprung der christlichen Moral. Und er folgert daraus, dass diese, um sich neu zu beleben, in ihre Quelle niedertauchen müsse, die in dem pantheistischen Indien zu suchen ist. »Unsere Tugenden sind Töchter Indiens,« ruft er dem Christenthum zu, »und seine Moral ist der Beweis hiefür.«

Eines der hervorstechendsten Laster der menschlichen Natur, sagte ein Christ, dessen heitere und lichtvolle Weisheit ich glücklich bin, der düsteren Kraft jener eben auseinandergesetzten fatalistischen und pessimistischen Anschauungen entgegenstellen zu können, ist der Geist der Lästerung, jener Geist, welcher Alles schwärzt, Alles schwarz sieht und von Allem in düsteren Farben spricht. »Wenn Ihr das neue Leben habt,« sagt der hl. Paul, »dann legt den Sauerteig der alten Form ab. . . . Der Mensch hört dann auf, diesen irdischen Garten schwarz anzusehen, das Leben und seinen Schöpfer zu lästern. Nach und nach entdeckt er die unendliche Schönheit der Dinge und in den zeitlichen Gütern die Herrlichkeit der Versprechungen.« Das ist ein Anfang einer Antwort auf den Pessimismus. Aber da man dieselbe als optimistisch betrachten kann, so will ich hier eine andere anführen, die, wie ich glaube, jede Zweideutigkeit aufhebt. Ich leugne nicht, dass jene grosse Lehre in letzter Linie auf dem Dogma von dem Sündenfalle und von der ursprünglichen Entartung beruhe. Ich weiss, was der hl. Augustin darüber gedacht hat, der sich vorstellte, dass die Freiheit unseres Willens nach dem Sündenfalle zwar nicht zu Tode getroffen, jedoch immerhin verwundet worden sei und Malebranche geht so weit, zu erklären, »dass diese Corruption nothwendig war, um die künftige Stadt der Geister zu verschönern, und dass diese beständigen Opfer, durch welche der alte Mensch sich zerstört und vernichtet, die geistige Substanz

des neuen Menschen mit Gnaden und Schönheiten bedecken werden.« Und ist endlich Pascal, der nicht vor der Rechtsidee und der natürlichen Moral stehen blieb, kein Zeuge für das Elend des Menschen und jener erstaunlichen Widersprüche, welche ihn zum Pessimisten gemacht haben? Alle Mystiker, man könnte sagen, alle Christen stimmen in diesem Punkte überein und Schopenhauer hat Recht, es ihnen ins Gedächtniss zurückzurufen, wenn sie dessen vergessen. Aber von da bis zur Umwandlung des ganzen Christenthums in eine radical pessimistische Theorie und zur Behauptung, dass der Pessimismus hienieden die grösste Kraft sei, jene Kraft, durch welche Christus die Welt besiegt habe, ist ein weiter Schritt und gerade die Definition des Wortes, dessen er sich bedient, hebt jenes Missverständniss auf.

Es gibt in der That zwei Arten von Pessimismus: einen, der nicht an die absolute Güte des Menschen glaubt, aber trotzdem muthig und liebevoll daran arbeitet, denselben mitten durch die Täuschungen, Ironien und Irrthümer, mit denen der Pfad des Lebens besäet ist, zu bessern; einen anderen, der am häufigsten nur das Resultat enttäuschter Bestrebungen und verborgener Unzufriedenheit ist, der ohne gekämpft zu haben, rundweg Alles für verloren erklärt, die Sache der Moral und des Guten verlässt und für unsere Uebel nur das Nichts als Heilmittel anerkennt. Wenn nun die erstere Art des Pessimismus eine wackere und herrliche Lehre ist, welche auf wahrhaft moralischen Principien die trotz

ihrer Fehler und ihres Elends kraftvollste und vollendetste Gesellschaft aufgebaut hat, so ist die andere, welche von Indien herstammt, d. i. aus einer altersschwachen und zum Untergange verurtheilten Gesellschaft, eine gefährliche Lehre, welche nur mit dem aristokratischen Quietismus oder gar mit dem Atheismus endigen kann. Die Sündenlehre, auf die man sich beruft, ist eher ein Grund zu Gunsten der Güte Gottes, als ein Beweis für die Bosheit des Menschen. Wenn der Mensch nur Elend ist, so ist Gott nur die Liebe. Nicht Zorn empfindet Gott — wie dies die alte Welt glaubte — sondern Mitleid für den Sünder: seine Arme stehen immer offen. Der Glaube ist nichts Anderes, als das Vertrauen in die unendliche Barmherzigkeit unseres Vaters. Unser Vater! Man kann sagen, dass das ganze Heilswerk Christi zum Zwecke hatte, uns dieses Wort aussprechen zu lehren. So kann man von der Höhe dieses Calvarienberges, welche die beiden Ströme der Geschichte theilt, aber die beiden grossen Wahrheiten der alten und neuen Welt vereinigt, sagen, dass es fürderhin weder einen Optimismus noch einen Pessimismus, weder Griechen noch Buddhisten gebe. Das Christenthum hat schon lange diese Extreme vereinigt und den orientalischen Pessimismus mit dem griechischen Optimismus vermält. Die Wahrheit heisst nicht mehr Optimismus oder Pessimismus, weder Hegel noch Schopenhauer. Sie ist vielmehr die Verschmelzung dieser beiden absoluten Thesen: sie entnimmt Hegel seine Idee

des Fortschrittes, die sie ihm gegeben hat, aber sie glaubt, dass dieser nur durch die Aufopferung des bösen Willens, dessen Wunden Schopenhauer blossgelegt hat, erreicht werden könne. Sie erklärt mit diesem, dass die ganze Gesellschaft krank, jedoch heilbar sei, und sie zeigt ihren Verleumdern jene Gesellschaft, welche sie auf diesen weitherzigen und wahren Principien gegründet hat und die sie mit gerechtem Stolze den erniedrigten Gesellschaften Indiens und Chinas entgegenstellt. Schopenhauer täuscht sich, wenn er die Christen mit einer Art grausamen Fanatismus in den Abgrund zu stürzen sucht, welcher die Anhänger des Buddha verschlungen hat. Er vergisst die Grundlagen des Aufbaues des Christenthums. Wenn in jenen frühen Zeiten, welche dem Kreuze zu nahe lagen, als dass das Blut eines Gottes den ersten Christen nicht in einen schwindelerregenden Schmerz hätte versenken müssen, die Lehre sich, verfinstert hat, wenn einige Asketen in die Wüste flohen wenn der Wahnsinn des Kreuzes den mystischen Rausch und das Delirium erzeugte, so sah man in dem Masse, als die Welt ihr Gleichgewicht wieder gewann und der Baum des Kreuzes seine Wurzeln in eine wohl bereitete Erde senkte, die Ruhe mit dem Vertrauen in den Gott-Vater zurückkehren und das Christenthum wurde menschlicher. Es ist möglich, dass das Christenthum heute, wie Schopenhauer es anklagt, in einen platten Optimismus auszuarten droht und dass die protestantischen Gesellschaften durchaus nicht von jener Schlaffheit ausge-

schlossen sind, sondern ebenso wie der Katholicismus in einer unfruchtbaren Fülle von Erbauungsbüchern oder in den Banden eines veralteten Dogmatismus dahinschmachten. Aber das ist ein eigenthümliches Mittel — vielleicht blos eine blutige Satire? — wenn man, um die Wiedererweckung des religiösen Geistes im 19. Jahrhundert zu beschleunigen, uns den Trappistenorden als die einzige dem Christen unserer Tage übrig gebliebene Zufluchtsstätte, als unseren einzigen Leuchtthurm hinstellt und von einer unmöglichen Resignation das grosse Princip der Moral verlangt!

Die Resignation ist unzweifelhaft ein wunderbares und geheimnissvolles Princip, welches Gott in die Seelen der Heiligen und Märtyrer gesenkt hat. Sie bildet sogar die Grundlage des Christenthums in dem Sinne, dass es ohne sie keine Religion gibt, und dass sie sich mit dem Gefühle der Verehrung vereinigt, welches die Religion der Seele bildet. Sie erhebt uns über die gewöhnlichen Lagen der menschlichen Natur und namentlich über die gezwungene Geduld, welche allein von den Stoikern anerkannt wurde. Aber die Resignation setzt absolut den Glauben voraus. Jeder Glaube ist ein Beschwichtigungsmittel, denn jeder Glaube ist eine Hoffnung und jede Hoffnung macht uns geduldig. »Leben heisst warten,« sagte wunderbar Lamartine. Jede kranke Seele, welche durch das Leben entmuthigt ist und deren Hoffnungen auf die Unsterblichkeit durch die Wolke ihrer Trauer verschleiert sind, ist in tiefe Nacht versenkt; der Schmerz hat sie gebrochen; sie ist jedoch nicht todt, so lange sie hofft und glaubt. Das Herz fügt hinzu »und so lange sie liebt«. Denn man muss lieben, um verzichten und warten zu verstehen.

Kann man etwas dem Aehnliches in der Moral Schopenhauer's finden? Ohne Zweifel, wenn man unter Resignation die Erstarrung des Fakir oder die Betäubung des Nirwana versteht, die noch tausend Mal ärger ist, als die Gefühllosigkeit der Stoiker und die angebliche Festigkeit oder unerschütterliche Ruhe des Weisen bei Seneca, so wird man einige Spuren von ihr in seinen Schriften antreffen. Denn die Resignation in der Verzweiflung kann nur den Tod der Seele und die Vernichtung des Quietismus herbeiführen. Aber wenn man unter Resignation jene Tugend versteht, welche sich auf den Glauben stützt, welche hofft und liebt, wie kann dann von ihr noch die Rede sein bei einem Philosophen, der aus dem Buche Fichte's über die Bestimmung des Menschen das ganze Capitel über den Glauben streicht, welcher unserer Hoffnung die Flügel ausreisst und uns mit sich in den Abgrund der Verzweiflung stürzt? Und was ich von der Verzichtleistung sage, behaupte ich von allen anderen Tugenden: Ergebenheit, Gerechtigkeit und Menschenliebe.

Die Ergebung kann in einer solchen Moral keinen Platz finden. Die Vernunft schliesst sie aus der Kant'schen Sittenlehre aus, und der Wille kann sich in dem Schopenhauer'schen Systeme nicht an ihre Stelle setzen. Die

Ergebung besteht nicht darin, das Subject der Moral selbst zu vernichten und in jeder menschlichen Individualität nur einen Schatten und einen blossen Schein zu erblicken; denn die Ergebung verbindet Seele mit Seele, Mensch mit Mensch. Der Idealismus, der Pantheismus, kurz alle Lehren, welche die göttliche oder menschliche Persönlichkeit aufheben, haben von diesem Gesichtspunkt aus einen verderblichen Einfluss auf die Seele des Menschen. Denn indem sie uns daran gewöhnen, in den Wesen nur leere Schatten und in unseren eigenen Handlungen nur einen blossen Schein zu erblicken, benehmen sie der menschlichen Persönlichkeit jeden Werth. So fürchte ich auch nicht, die Geschichte jener Lehren in der Hand, zu behaupten, dass sie die Grundlagen des menschlichen Gewissens erschüttert und den Schein einer eitlen Philanthropie der wahren Menschenliebe untergeschoben haben.

Was gilt uns der Asketismus, der häufig nichts Anderes ist, als eine Hülle für den Stolz und eine Bahn, die der Vernichtung zuführt? Der Philosoph des Willens kann nicht glauben, dass die so sehr gerühmten indischen Asketen den grossen Sinn des Lebens nach der Auffassung des Christenthums nicht verstanden haben. Zur Ergebung im wahren Sinne des Wortes genügt es nicht, sein physisches Wesen zu opfern und es durch Erschlaffung oder durch Marter in die Abgründe des Nichts zu versenken; das physische Wesen darf nicht beim Fallen das moralische mit sich ziehen; dieses muss

vielmehr seinem Anstürmen eine gewisse Schranke entgegenstellen.

Das moralische Wesen unterliegt, wenn es seine Persönlichkeit nicht zu wahren verstand. Spreche man hier weder von Mysticismus noch von Christenthum. Nein, diese Moral, welche in letzter Linie auf der Grundlage eines Atheismus sich aufbaut, der so alt ist wie die Welt und nur unter den Namen Pantheismus und orientalischer Mysticismus verjüngt wurde, kann nicht der Herd sein, an dem die reinen Tugenden und die grossen Opfer reifen.[1])

Die transscendentale Freiheit des Geschöpfes, zu der Schopenhauer seine Zuflucht nimmt und die für den individuellen Willen das Vermögen voraussetzt, sich zu verneinen oder zu bejahen, steht in formellem Wider-

[1]) Hier habe ich eine ganze Stelle unterdrückt, die von der Moral des Pantheismus und der Art von Unempfindsamkeit oder Gleichgiltigkeit handelt, welche jene in den Seelen erzeugen würde. Frauenstädt hatte an dieser Stelle Anstoss genommen und ich gebe jetzt, wo ich sie nach dreissig Jahren wieder lese, zu, dass seine Kritik berechtigt war. Ich habe dagegen die vorhergehenden Stellen über die Verzichtleistung und Ergebenheit stehen lassen, da mich Frauenstädt in einem wesentlichen Punkte nicht überzeugt hat: das geringe Aufheben, das Schopenhauer von den Individuen macht. Es genügt mir nämlich nicht, wenn Frauenstädt bemerkt, »dass Schopenhauer damit über das Gebiet der Ethik hinausschiesst.« Weist Eduard von Hartmann nicht nach, dass gerade in der Moral Schopenhauer und Frauenstädt in schroffem Widerspruche mit einander stehen und dass hier der Antagonismus nicht wie sonst durch eine gezwungene oder erkünstelte Interpretation abgeschwächt oder bemäntelt wird? Darin stimme ich jedoch mit Frauenstädt überein, dass die Moral Schopenhauer's unlösbar sei. Das wollte ich eben beweisen. Ich behaupte nicht, dass sie nicht originell sei; im Gegentheile, sie ist zu originell.

spruche mit dem Monismus, d. i. der Identität der Substanz, welche von unserem Philosophen so oft und so siegesgewiss gelehrt wurde. Dieser Uebergang kann also blos durch einen *salto mortale* erfolgen. Schopenhauer scheint sich dessen bewusst zu sein, denn er sagt oft, dass »die Freiheit ein Geheimniss sei«. Aber dann drängt sich uns unmittelbar die Frage auf: ist Schopenhauer für den Determinismus, den er selbst anerkannt hat und der die nothwendige Folge der Einheit der Substanz ist, oder was wird, wenn er sich für den Indeterminismus entscheidet, also dem Individuum die transscendentale Freiheit zuerkennt, aus dem Dogma des »Erreichbaren«?

Schopenhauer schrickt vor diesen Widersprüchen nicht zurück: er hält den Determinismus der Motive und die transscendentale Freiheit des Individuums aufrecht. Erster Widerspruch: er hält die innere moralische Verantwortlichkeit aufrecht und begründet sie auf die Freiheit des indeterministischen Willens. Aber dann kann man ihm erwidern, dass in dem Falle, als die transscendentale Freiheit des Individuums ein Irrthum ist, die innere moralische Verantwortlichkeit mit ihr verschwindet und blos der Determinismus übrig bleibt. Dann gibt es also weder Freiheit noch Verantwortlichkeit.

Es scheint sehr schwer, nicht zu dieser Schlussfolgerung zu gelangen und selbst seine Theorie des Charakters kann unseren Philosophen nicht davor schützen. Diese Theorie beruht auf dem absoluten Determinismus

und gestützt auf die beiden Axiome: *operari sequitur esse* und: *velle non discitur* schreitet er zur Leugnung jeder moralischen Verantwortlichkeit, denn er raubt dem Menschen die Möglichkeit, an seiner Verbesserung unter einem inneren moralischen Antriebe zu arbeiten.

Ich spreche hier immer von dem Standpunkte der Consequenzen, welche man aus jenen Principien zu ziehen berechtigt ist; aber ich erkenne gleichzeitig an, dass Schopenhauer energisch gegen jene Consequenzen ankämpft. Er hat eine Moral und diese Moral ist asketisch; sie beruht auf der Leugnung des bösen Willens durch das Individuum. Wir haben sie in ausführlicher Weise erörtert und können hier nur auf unsere Darstellung zurückweisen. Wenn man Schopenhauer seine Prämissen einräumt und, ohne sich um die Widersprüche zu kümmern, die dadurch in seinem Systeme entstehen, für das Individuum die transscendentale Freiheit zugibt, seinen Willen zu opfern und diesem letzteren die Freiheit zugesteht, entweder selbst im Zustande des Nicht-Wollens thätig zu bleiben oder sich bis zum Wollen zu erheben, kurz wenn man der Unabhängigkeit des Geschöpfes bezüglich der inneren Erscheinungen denjenigen Spielraum lässt, der ihr nach Schopenhauer zukommt, dann wird die Moral unseres Philosophen entweder erhaben oder bizarr erscheinen, je nachdem man zu seinen Bewunderern oder seinen Gegnern zählt.

ELFTES CAPITEL.

ÜBER DEN ZUSTAND DER PHILOSOPHISCHEN SITTEN IN DEUTSCHLAND NACH DEM TODE SCHOPENHAUER'S.

Die gelehrte Kritik, welche sich mit der Erläuterung der philosophischen Systeme beschäftigt, bringt die Wirkungen, welche diese auf die zeitgenössischen Sitten hervorbringen, nicht genügend in Anschlag. Die jeweilige Moral spiegelt treu die Gedanken wieder, welche den gebildeten Theil der Nation in dem gegebenen Zeitraume beherrschen; sie erhebt, läutert und stärkt denselben, wenn jene Gedanken edel und erhaben sind; sie erniedrigt und verdirbt ihn, wenn jene Gedanken niedriger und gemeiner Natur sind; sie beeinflusst den öffentlichen Unterricht auf allen seinen Stufen, von der Universität bis zur Elementarschule herab; namentlich aber beherrscht sie die Erziehung der Menschen vom Palast bis zur Hütte. Man könnte das mit einem nur durch die Verbindung der Worte neuen Ausdrucke die philosophischen Sitten eines Landes benennen. Die Alten, in allen Dingen unsere grossen Meister, sprachen von *mores rhetorici,* wenn sie jene Stimmungen der Seele und Bewegungen des Körpers bezeichnen wollten, welche die charakteristischen Merkmale des Redners bilden. Warum sollten wir nicht von philosophischen Sitten sprechen dürfen, um die Hauptzüge des philosophischen Temperamentes zu charakterisiren, das einen Descartes und Kant erzeugt hat?

Die deutsche Philosophie glaubte sich dieses moralischen Temperamentes, das nur das richtige Gleichgewicht zwischen allen Fähigkeiten der Seele darstellt und nach Bossuet das Princip unveränderlicher Beständigkeit ist, das die Frucht der praktischen Weisheit und der Keim der kräftigen geistigen Gesundheit unserer Väter war und schon von Plato die einzig wahre Einweihung in die Philosophie genannt wurde, begeben zu können. Die Hegel'sche Linke, welche den Atheismus predigte und sich über jene bürgerliche Moral, deren Schöpfer Sokrates ist, lustig machte, verspottete auch jenen »engherzigen« Spiritualismus, welcher aus dem Schiffbruche der Ideen die Grundwahrheiten über Gott und die menschliche Seele retten wollte. Sie verlangte absolute Unabhängigkeit der Vernunft und vollkommene Befreiung vom Joche der Moral und der Religion; sie verlangte für den Künstler, oder wie man sich mit einem kindischen Missbrauch der Sprache ausdrückte, für das »Genie«, die Freiheit, sein ganzes Thun und Lassen nach

seiner Weise einzurichten, nur den Eingebungen seiner Laune zu folgen, kurz als Virtuose der göttlichen Genialität leben zu dürfen. Sie ging auf dieser Bahn so weit, laut und offen die vollständigste Verachtung für jede Thätigkeit zu predigen und dem Menschen die übermenschliche Macht aufzureden, durch die er im Stande wäre, jene eitlen Scheinwesen der Wirklichkeit, denen das schöpferische Ich sich nicht accomodiren könne, nach seinem Belieben zu ändern, ja zu vernichten. Unter dem Einflusse dieses Principes entwickelte sich eine eigene Theorie des Genies, welche anfangs nur als heiterer Scherz erschien, aus der man jedoch bald das Gesetz für eine neue Poetik schuf: eine falsche und entnervende Theorie, nach welcher das vereinsamte, skeptische, düsterhaft-träumerische Genie in der neuen Gesellschaft auf seine eigene Faust lebe, weder die Gesetze noch die Dinge anerkenne und sich dieser Welt nur deshalb bemächtige, um aus ihr einen Schauplatz für seine melancholische Kurzweil zu schaffen.

Aber trübe Erfahrungen haben diesen Philosophen bewiesen, dass sie sich getäuscht haben. Ohne Moral ist ein grosser Philosoph ebensowenig denkbar als ein grosser Redner. Ich spreche von Moral in jenem philosophischen und erhabenen Sinne, den ich oben auseinandergesetzt habe und welche Moral die Griechen mit den Namen ἠθη bezeichneten. Ohne Sittenregel und Glaubensschranke denken und handeln die Menschen, wie die Redner sprechen, wenn sie weder Mass noch Rhythmus leitet.

Weder das Bewusstsein der Nichtigkeit der endlichen Dinge und des Elendes der Menschen, noch selbst die Furcht vor jener geheimnissvollen Macht, welche über unsere Kämpfe, Freuden und Schmerzen spottet, genügen, um wahre Philosophen hervorzubringen. Das glühende Verlangen nach dem Unendlichen ist von der lebhaften Begierde, im Meere des Nichts unterzutauchen, nicht wesentlich verschieden, wofern nicht seine Gluth durch die strenge Glaubenszucht gezügelt wird, der den Menschen zu unterwerfen selbst Fichte das Bedürfniss fühlte.

Das durch jenes glühende Verlangen noch gesteigerte Streben nach ewiger Veränderung, das tief empfundene Bedürfniss, sich in neue Formen zu kleiden, den Sinn für die Gegenwart preiszugeben und die gebrechliche Hülle unseres Körpers zu zertrümmern, können zum Selbstmorde führen, wofern sie nicht blos das Dogma einer in sich zurückgekehrten Versöhnung sind. Selbst das erhabene Gesetz der Prüfung und des Opfers kann den Menschen zur physischen oder moralischen Selbstvernichtung treiben und sich gegen ihn kehren, wie die falschen Gesetze, welche die Quelle aller Verbrechen sind. Diese Verachtung des wirklichen Lebens und der physischen Moral, das stolze Bewusstsein der Überlegenheit, von dem das Genie durchdrungen ist, das Bedürfniss, die Vorurtheile des Pöbels mit Füssen zu treten und sich auf seinen isolirten, unabhängigen Posten zurückzuziehen, um von da aus sich über die kleinen

beschränkten Geister, die ihre Handlungen ernst nehmen, lustig zu machen — kurz, dieses sonderbare Übel, das ein geistreicher Kritiker so trefflich »das Unbehagen der Wirklichkeit« genannt hat, ist eine falsche Richtung, welche gar oft nur Traurigkeit, Wahnsinn und Zweifel erzeugt. Der Glaube an »jene Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft«, ist nur dann zu verwerfen, wenn er blos der anspruchsvolle Optimismus des Stolzes und nicht die auf die Vorsehung vertrauende Liebe ist. »Die erhabene Kindschaft des Genies« kann in Trivialitäten ausarten, welche des Menschen unwürdig sind, und die Theorie der »Kunst für die Kunst« zur Geissel des »Künstlerlebens« und seinen unglaublichen Plattheiten führen. Wenn ihr Princip gefälscht wird, so können Mitleid, Liebe, Verzichtleistung und Ergebenheit, also die erhabensten Tugenden, in ihr Gegentheil: Verachtung, Hass, Egoismus und Stolz umschlagen.

Wie viele Opfer dieses Idealismus, in denen das Leben des Gedankens das Leben der schaffenden Thätigkeit erstickte, gibt es inner- und ausserhalb Deutschlands! Das ist ein besonderes Geschlecht für sich, das nicht an die menschliche Freiheit glaubt und dazu bestimmt ist, ein Opfer des Absoluten zu werden. Der Anblick der Natur erweckt in ihnen nur das Bewusstsein einer unendlichen, in allen Wesen vertheilten Kraft, welche sich rächt, indem sie jene unterjocht. Die Ausbrüche ihrer Empörung sind lächerlich, da sie nie von

sichtbaren Wirkungen begleitet sind. Ihr Scharfsinn hindert sie zu handeln; sie sinnen über die Handlungen nach, indem sie dieselben in ihre kleinsten Elemente zerlegen; aber gleich Hamlet handeln sie nicht, oder, wenn sie schon handeln, so ist ihre That eine erbärmliche und sie haben dann wohl Recht, dieselbe einen eitlen Schein zu nennen. Die Gewalt der Idee ist bei ihnen eine unbeschränkte und macht sie rasend. Von dem Tage an, wo der Mensch von der transscendentalen Idee des Todes oder der Unsterblichkeit, des Seins oder des Nichts erfasst wird, verlässt er durch die Kraft der Abstraction das Gebiet des wirklichen Lebens und den Kreis der irdischen Thätigkeit, um einem einsamen Gedanken nachzubrüten und er wird entweder ein grosser, beschaulicher Geist, ein Sehender oder — ein Narr. Denn die Extreme berühren sich und die Klippe des Mysticismus ist der Wahnsinn.

Die Traurigkeit, die Ironie und der Zweifel sind die nothwendigen Folgen dieses Seelenzustandes. Aber ein von eitlem Ehrgeiz eingegebener Schmerz, dessen Ausdruck selbst übertrieben ist, eine Traurigkeit, die mehr den Geist als das Herz ergreift, der stolze, freche Spott, das satanische Lächeln, ein bedauernswerthes Kind des Zweifels, das nur zu häufig die Verzweiflung und den Tod verhehlt, und endlich die grausame, gegen sich selbst gekehrte Ironie, welche zum Gotte wird, verwunden, vernichten und verzehren die Systeme und verschlingen sich schliesslich selbst.

Die aus diesem Marasmus hervorgegangene Literatur konnte nothwendigerweise nur eine verschwommene und spitzfindige sein, eine Art ätzenden Giftes, welches den Menschen bis in seine Eingeweide angreift. Und in der That entstand zu jener Zeit, da die durch die Ich-Philosophie ausgesogenen Seelen aus diesem Zustande um jeden Preis, sei es durch die Stadien des Fiebers, der Erstarrung oder des Traumes heraustreten wollten, die romantische Literatur, die jenen farbenspielenden tropischen Pflanzen, den geliebten Töchtern des Fiebers, zu vergleichen ist, die sich mit Wollust in den faulen Miasmen baden und so den Tod einathmen, der aber für sie das Leben ist. Diese Literatur der Gegensätze, deren besondere Verdienste ich nicht leugnen will, hat der Philosophie blos die Symbolik des Traumes und die Aesthetik des Hässlichen eingebracht.[1]) Sie war namentlich in unmöglichen Restaurationsversuchen fruchtbar, welche nicht mehr verdienen, von der Kritik beachtet zu werden. Wir meinen die Wiedergeburt des Jacob Böhme'schen Mysticismus, des alexandrinischen Neuplatonismus, endlich des Spinozismus; ferner die eitlen Versuche der Philosophien der Religion und der Mythologie — eine hohle Ideenphantasmagorie — die im deutschen Geistesleben keine nachhaltigeren Spuren hinterlassen hat, als es der Strich des Schiffes auf dem Meere thut. Sie hat in der Kunst

[1]) Es wird hier vom Verfasser auf die obige Namen führenden Werke von Schubert und Rosenkranz angespielt. A. d. Uebs.

nur ein Princip, das der verkehrten Ironie, entwickelt. »Gott,« sagt Schelling, der lange das abgöttisch verehrte Haupt der Romantik war, »ist ein Genie, das nicht davor zurückschreckt, sich in seinen Werken den Anschein der Absurdität zu geben, das sich verbirgt und alle Quellen seiner Kunst zu verheimlichen sucht. Die Kenntniss dieser tiefen Ironie ist nicht Sache Jedermanns.« Die wilde Jena'sche Schule, welche anfangs wie eine grimmige Löwin brüllte, girrte am Ende wie eine sanfte Turteltaube. So erlosch diese bewegte Epoche der deutschen Literatur in Fadheit und Manierirtheit.

Die Philosophie konnte unter dieser Berührung nur leiden. Jene erschlaffenden Tendenzen wirkten unbewusst auf die moderne deutsche Philosophie zurück: die Quellen des geistigen Lebens waren unterbunden; die von ihrer Wurzel losgelöste Seele war gegen ihr eigenes Princip gekehrt. Die von ihrem Centrum losgetrennte Vernunft war nur mehr jener Brennpunkt des trockenen Lichtes, von dem Baco spricht. Eine krankhafte Empfindsamkeit hat sich der Vernunft, welche den Grund der Seele und den Mittelpunkt verworrener Gedankenschimmer und verschwommener Wünsche bildet, bemächtigt. Man lese in Friedrich Schlegel's Lucinde jene wahnwitzigen Phantasien sinnlicher Liebe, jene willkürlichen Hymnen auf die Ruhe und den Müssiggang, jene plötzlichen Gegensätze, welche uns in einem Augenblicke von der erhabensten Thätigkeit in den Zu-

stand der Trägheit der Pflanze versetzen. Man beobachte Schleiermacher, diesen bizarren Theologen der Liebe, deren Geheimnisse er seiner Braut offenbart; man muss Solger, den Schüler und Freund Schelling's, die seltsame Poetik der Liebe verkünden hören, um sich eine Vorstellung von der mystischen Ueberreizung und der romantischen Verzweiflung zu machen, zu welcher die Philosophie Fichte's ihre Jünger geführt hat. Das war übrigens keine einfache Narrheit oder eine strafbare Ueberspanntheit. Es lag hier vielmehr eine tiefe Disharmonie zu Grunde, welche aus dem Kampfe zwischen dem Fleische und dem Geiste hervorging und jene Gegensätze erzeugte. Für den Schmerz rächten sie sich durch den Ausbruch eines unzeitgemässen Frohsinns und sie suchten der Wirklichkeit durch den Traum zu entgehen. Der mystische Liebeswahnsinn Friedrich Schlegel's, die göttliche und in sich zurückgekehrte Ironie Solger's und das unbestimmte Sehnen Novalis' bezeugen dieses Unbehagen. Ein in seiner Anwendung gefälschtes, erhabenes Bewusstsein des Unendlichen ruhte auf dem Grunde der Seelen. Die Nichtigkeit der menschlichen Dinge und unseres eigenen Ichs, die Verachtung der Wirklichkeit, endlich das heisse Streben nach dem Ideal fingen bereits an, an der neuern deutschen Philosophie zu zehren.

Welche Lehre für den Stolz des Menschen und namentlich für die ehrgeizigen Bestrebungen dieser Philosophie! Es scheint in der That, dass die auf Alles

ausgedehnte, von Einigen sogar zur Gottheit erhobene Ironie sich wie die antike Nemesis an die Philosophie hing und sie verschlang. Man verfolge einmal den kläglichen Fortschritt in der deutschen Philosophie seit Kant und man wird die grausame und beharrliche Ironie wahrnehmen, die hierin liegt. Kant ist ein Philosoph, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, in die Wissenschaft eine gewisse Zurückhaltung und Strenge einzuführen, die bis dahin unbekannt waren. Die absoluten Behauptungen, welche die vertrautesten Gegenstände betreffen, erscheinen ihm verdächtig, sobald man Grund zur Befürchtung hat, dass der Mensch die Gesetze der Natur mit der Wahrheit der Dinge verwechsle. Er, der mehr als irgend jemand anderer den Glauben an die Gottheit erschüttert hatte, begnügte sich, am Ende seiner Beweisführungen angelangt und die Nothwendigkeit fühlend, die Existenz jenes geheimnissvollen Wesens zuzugeben, bei seiner Beweisführung mit dem einfachen Vernunftgrunde, dass der Mensch sich jenes Wesens nicht begeben könne. Traurige Ironie, welche sich gegen den Skeptiker der reinen Vernunft selbst gekehrt hat! Fichte versetzt das Drama in das menschliche Bewusstsein zurück: der Mensch hängt nicht mehr von einem äusseren Zwange ab, sondern allein von sich selbst. Die äussere Welt ist nur ein nothwendiger Schatten des Gemäldes des Bewusstseins. Der Mensch schöpft Alles aus seinem eigenen Grunde: Gesetzgebung, Moral, Recht, Wissenschaft, Kunst, Dichtung, ja die Religion selbst. Dieses

Ich, aus dem er seinen Gott gemacht hat, ist ein gar grosses Ding: es beansprucht die Weltherrschaft und die allgemeine Ordnung der Dinge. Aber dieses erhabene Ich ist mit sich selbst im Kampfe: es kann wohl die Grenze der Natur und des Nicht-Ich überschreiten, aber nicht die Fesseln seiner eigenen Individualität sprengen und es gelangt schliesslich zur traurigen Ueberzeugung, dass es zwei Ich gebe: das erhabene und das beschränkte, niedrige Ich, das Phantom-Ich des Absoluten und dasjenige, welches Xavier de Maistre so richtig das Andere nennt, welches seine Existenz durch seine Empörungen und Kämpfe fühlbar macht. O grausame Ironie, deren Rückstösse die Fichte'sche Schule lebhaft empfunden hat!

Wenn die Empörung des Ich, sein Stolz, seine Kämpfe, seine Nichtigkeit uns in der Fichte'schen Philosophie das Princip der Ironie offenbaren, so finden wir es mit Schelling am entgegengesetzten Pole der deutschen Philosophie, in der Objectivität, wieder, welche über das dem Ich entgegengesetzte Princip triumphirt, das sich von neuem siegreich der menschlichen Person bemächtigt. Schelling steht wie Fichte unter dem Einflusse eines Princips der Ironie: bei Fichte jedoch erhebt sich diese Ironie vom Menschen zu Gott, während sie bei Schelling von Gott zum Menschen herabsteigt. Fichte hebt das Ich bis in die Wolken, Schelling vernichtet das Geschöpf, um das Unendliche erscheinen zu lassen. Fichte begnügt sich mit seinem Ich, einem Phantom des Absoluten,

Schelling verfolgt das göttliche Phantom des Adels, der Grösse und der Vernunft durch die Natur, Geschichte und Kunst. Das Drama ist nicht minder schön, aber es ist eben so traurig. Der Mensch verschwindet und ist vernichtet vor dem grossen, geheimnissvollen und unfassbaren Wesen, das seine Stimme in der Geschichte vernehmen lässt. Die Kunst ist nur ein Schlachtfeld, wo das Irdische und Göttliche sich abwechselnd vernichten und das absolut Komische oder das absolut Tragische erzeugen. Die göttliche, gegen sich selbst gekehrte Ironie allein schwebt über der Bühne, wo die göttlichen Phantome erscheinen und wiederkehren. Die Ermattung der Persönlichkeit ist in den Schöpfungen der Romantik sichtbar; die Nichtigkeit dieser Werke ruft das unstillbare Gelächter Schopenhauer's hervor.

Dieser scheint es sich zur Aufgabe gesetzt zu haben, den Gedanken in seiner ganzen Kraft wieder herzustellen. Er ist der Schöpfer einer Philosophie des Willens. Er betrachtet nach einander die Welt als Intelligenz und als Wille und schliesst daraus, dass das Wesen der Welt, ihre Grundkraft, der Wille sei. Nur dieser allein ist über Zeit und Raum erhaben; er ist das metaphysische Element par excellence, der Keim für die Dauer der Welt, das Herz und die moralische Substanz der Menschheit. Aber man müsste den Geist der deutschen Forschung und das Wesen der gegen sich selbst gekehrten Ironie schlecht kennen, wollte man

glauben, dass Schopenhauer hiebei stehen bleiben werde. Er hat den Willen nur darum so hoch erhoben, um ihn dann wieder verschwinden zu lassen. Derselbe muss ihm sogar als Grundlage für seine Theorie des Opfers dienen. Schopenhauer's Moral ist, wie wir sahen, eine grausame Ironie gegen die menschliche Natur. Die Nichtigkeit der menschlichen Dinge, das Elend des Menschen und jene geheimnissvolle, unsere Kämpfe, Freuden und Schmerzen verspottende Macht bilden die Basis seiner Philosophie. Der Philosoph des Willens predigt schliesslich mit Ausdrücken, die er den Mystikern entlehnt hat, die Rückkehr in das leere Nichts. Gab es jemals eine grausamere und beharrlichere Ironie? Beobachtet man diese ganze unnütze Arbeit, diese unablässig aufeinander folgende Fluth von Systemen und jene ungeheuere geistige Arbeit, welche am Ende beim Nihilismus Foë's, d. i. einer Form des Irrthums anlangt, welche man wegen ihrer Unbestimmtheit und ihrer Negation nur schwer darstellen kann, so muss man sich ernstlich fragen, ob dieses Deutschland, welches eine fast allgemein verbreitete Ansicht das wahre Vaterland der Philosophie nennt, nicht vielmehr ihr Grab sei, und man wird geneigt, trotz des gegentheiligen Vorurtheiles, an den philosophischen Eigenschaften jener Träumer zu zweifeln, welche alle Ideen auf die Spitze treiben, die vor dem Absurden nicht zurückschrecken, und bei denen man alle möglichen Irrthümer wiederfindet.

Man darf in der That nicht glauben, dass die

Philosophie einzig und allein in der Fähigkeit, hohle Abstractionen zu fassen oder, ich weiss nicht, in welcher Vorliebe für die Hypothese bestehe. Sie beansprucht andere Eigenschaften und gediegenere Verdienste. Selbst die Einbildung genügt nicht. Die germanische Race, welche wir stets durch den glänzenden Wolkenschleier der Frau von Staël sehen, scheint für die Philosophie wenig geeignet zu sein. Der zartfühlende, phantastische, träumerische Deutsche, welcher eine Art unzeitgemässen Trotzes in die Wissenschaft mitbringt und dessen Seele stets allen Illusionen offensteht, lässt sich leicht durch den Schein der Worte täuschen und ist für jede Schwärmerei leicht empfänglich. Seine Unbeständigkeit geht über alles Mass, seine unter einem gestrengen Scheine verborgene geistige Flatterhaftigkeit ist beinahe unfassbar. Sein übertriebener Particularismus gibt ihn allen Illusionen seiner eigenen Sinne preis, isolirt ihn in der Forschung und entfernt ihn vom Ziele. Seine Empfindsamkeit ist ein Hinderniss für das Eindringen des Lichtes.[1]) Die deutsche Race, welche den Keim zu allen Poesien in sich trägt, geht nicht von Aussen nach Innen. Die für die Philosophie eigentlich nothwendige Eigenschaft, das was Plato die moralische Seite des dialektischen Vorganges nennt, fehlt ihr im Allgemeinen. Hegel hat zum Verluste jener Eigenschaft viel beigetragen. Die

[1]) Diese feinsinnige Beobachtung Heinrich Heine's ist seiner Erwiderung auf die zu idealistische Schilderung des deutschen Geistes in dem Buche der Frau von Staël entlehnt.

philosophischen Sitten haben sich seit ihm nicht wesentlich gehoben.

Ich schreibe diese Zeilen, während mein Auge auf den Philosophen des Alterthums geheftet ist, wie ihn uns ein unsterblicher Marmor darstellt. Welches Meisterwerk, welch' edle Vernunft! Wie vollendet und wunderbar in seiner Form und in seinen Bewegungen! Ein nüchterner und strenger Faltenwurf lässt die strammen Contouren seines Körpers durchblicken. Die Nüchternheit der Bewegung, die erhabene Stirne, die edle ruhige Haltung, Alles zeugt für sittliche Würde des Menschen. Alles ruft uns zu: dieser ist ein Philosoph. Wenn ich nun dieses glänzende Meisterwerk der griechischen Kunst, diesen Normaltypus der antiken Weisheit, mit den Werken Desjenigen vergleiche, den man den ersten Philosophen Deutschlands genannt hat und den Schopenhauer einen geistigen Caliban nennt, so schrecke ich vor dem Abgrunde zurück, der hier beide trennt.

Man entgegne uns nicht, um die Fehler einer immer mehr in die Ferne rückenden Epoche zu verhüllen, dass die Philosophie heute nicht mehr, wie ehemals, die Lehrerin des Lebens und die Hüterin der Seelen sei. Ich kenne diese bequemeTheorie des *laissez faire* und des *laissez passer*. Nach ihr kann die Philosophie, als der Menge ferne stehend und der Reize beraubt, die der Poesie innewohnen, sich Alles erlauben und Alles wagen. In zu erhabenen Sphären halte sie sich auf, als dass der gewöhnliche Sterbliche den Ehrgeiz

haben dürfte, ihr dahin zu folgen. Ihre freien Forschungen über Gott, den Menschen und das Nichts haben nicht mehr Beziehungen mit der praktischen Lebensführung und der Erziehung des Menschen, als die Analysen des Arztes oder die Untersuchungen des Gelehrten. Welch' grosser Irrthum, vor dem man die Geister warnen muss! Die gute oder schlechte Philosophie ist heute eine etwas erhabenere Literatur als die übrige, die aber, wie diese, ihre Wurzeln in dem Leben eines Volkes hat und sich von seiner anderweitigen geistigen Arbeit nicht isoliren lässt. Sie schleicht sich vielmehr überall ein, sie dringt in die Sitten und lässt allerorten eine tiefe Spur ihres Durchganges zurück. Zu keiner Epoche war die intellectuelle Solidarität zwischen den Denkern und den Völkern grösser, als in unserer Zeit. Was der Gelehrte, Dichter oder Künstler denkt, denkt er für die Masse, und selbst die Formen des Gedankens vermehren sich, um diesen noch mehr zu verbreiten. Der philosophische Roman, dessen Schicksale nicht minder verhängnissvoll als glänzend waren, ist die Geschichte der unter der Form von Gefühlen in das Bereich der Sitten und der Familie herabgestiegenen Ideen, welche sich an unserem häuslichen Herde niederlassen und uns Worte des Lebens oder des Todes zuraunen. Das metaphysische Drama, diese neue Gattung, für die Goethe's Faust für immer das reinste Muster bleiben wird, lässt auf der Bühne sogar die Principien der deutschen Philosophie, das Verhängniss, den Tod und das Nichts erscheinen. Selbst

die Künste popularisiren die Ideen und kämpfen für oder gegen den Triumph von Principien. So spricht uns Alles von Philosophie; selbst die Luft, die wir einathmen, ist von ihr geschwängert und es ist daher sehr wichtig zu wissen, ob diejenige, welche zu einer bestimmten Zeit oder an einem bestimmten Orte vorherrscht, gut oder schlecht sei.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, lässt namentlich die Hegel'sche Philosophie viel zu wünschen übrig. Es fehlt ihr an Mass, der Haupteigenschaft der griechischen Philosophie, ohne welche man zwar die Zeitgenossen durch seltsame Offenbarungen und Hellsehereien in Erstaunen zu setzen vermag — mit der man aber noch immer kein Philosoph ist. Fast in derselben Weise gehen ihr die Moral und Psychologie ab, wesentliche, ja nothwendige Theile einer jeden dieses Namens würdigen Philosophie; sie sind die Zügel für alle Forschung und verhindern sie allein, sich abstracten und hypothetischen Systemen von zweifelhafter Grösse und mehr scheinbarer als wirklicher Originalität hinzugeben. Es fehlt endlich der Philosophie Hegels an einer Kunsttheorie und einer Methode; denn man kann doch nicht unter dem Namen Kunst die heitere Schönheit der classischen Formen und die anspruchsvolle Aesthetik des deutschen Romantismus verstehen, ebenso wenig als man dem strengen methodischen Verfahren Descartes' denselben Namen geben kann, wie der intellectuellen Intuition Schelling's. Und so hat denn auch diese Philosophie

nur eine entnervende und falsche Literatur, eine erkünstelte Kunst, eine unmögliche Exegese, eine ehrgeizige Rhetorik und eine Conjecturalkritik erzeugt. Der Gedanke braucht eine andere Nahrung und ebenso die menschliche Seele.

Deutschland scheint jedoch seit einigen Jahren wieder die Bahnen der ernsten Kritik betreten zu wollen; ich denke hiebei weniger an das kritische Verfahren Hegel's gegenüber dem Princip der Ironie, als an die gründliche Geschichte der Romantik von Julian Schmidt.[1]) Dieses Werk sollte, wie der Verfasser in seiner Vorrede selbst sagt, einerseits gegen den unheilvollen Einfluss protestiren, den jene falschen Tendenzen auf das geistige Leben Deutschlands ausgeübt haben, andererseits durch eine präcise Darlegung der Principien die geschehenen Irrthümer nach Möglichkeit wieder gut zu machen suchen. Julian Schmidt wollte, wie er unumwunden erklärte, das Ideal und die Wirklichkeit, diese beiden feindlichen Brüder der Literatur, mit einander versöhnen und mahnt, nach so vielen thörichten Abenteuern wieder zum gesunden Menschenverstande zurückzukehren, den er als den Ausdruck der gemeinen Vernunft mit dem Chor der antiken Tragödie vergleicht. In der That beherrschten zur Zeit Goethe's und Schiller's die »Virtuosen der göttlichen Genialität« das Feld und es gelang ihnen nur zu oft, durch ihre Spiegelfechtereien ihre

[1]) Geschichte der Romantik im Zeitalter der Restauration und Revolution. Leipzig 1847.

Ueberlegenheit auf Kosten des armen gesunden Menschenverstandes zu begründen. Einen Augenblick glaubte dieser sogar selbst im Unrechte zu sein und er verzichtete, was unverzeihlich ist, auf jenes edle Geschäft des antiken Chors, der auf die Ausbrüche des Zornes oder auf den beissenden Spott die heitere Ruhe bürgerlicher Weisheit folgen liess, deren zerstreute Bruchstücke man in den Strassen Athens auflesen konnte. Glückliches Land, wo der gesunde Menschenverstand sich auf den Flügeln der Heiterkeit bis zur Lyrik erhebt, wo die leuchtende Weisheit sich auf dem Himmel Griechenlands ausbreitet wie ein schimmerndes Segel auf dem Ägeischen Meer!

In Deutschland nahmen die Dinge eine andere Wendung. Die Philosophie erlaubte sich gar sonderbare Seitensprünge und trotzdem ermüdete die Geduld des Publicums nicht. Was ging denn da vor? Genau das Gegentheil dessen, was man voraussetzen konnte. Das Niveau des »Künstlerlebens« sank und das der allgemeinen Vernunft hob sich durch die Kraft der Dinge selbst. Jene so glänzenden, launenhaften und phantastischen Virtuosen werden nun, wofern sie nicht von ihrer Höhe herabsinken wollen, gezwungen sein, bei ihrem grossen Gegner, dem gesunden Menschenverstande, ein Asyl zu suchen und man sagt sogar — doch ich glaube diesem bösen Gerüchte nicht — dass der Pietismus sich jener einst so stolzen Schulen bemächtigt hat. Die deutsche Philosophie durchschreitet in dieser Zeit der

Auszehrung und der Trauer eine der merkwürdigsten Phasen ihrer Existenz. Das Princip der Ironie, das sie mit einem bedauernswerthen Leichtsinne handhabte, kehrt sich gegen sie selbst. Unvermeidliche Gegenströmungen bereiten sich vor. Werden sie das geziemende Mass innehalten und das Ziel nicht überschreiten? Das ist wenig wahrscheinlich. Denn nach einem physischen Gesetze steht jede Gegenwirkung im Verhältnisse zu ihrer Wirkung. Wir sind jedenfalls glücklich, in diesem Durcheinander und gleichsam am Vorabende des Bankerotts der deutschen Philosophie noch einem originalen und tiefen Denker, wie Schopenhauer, begegnet zu sein, der in seinen alten Tagen stolz ausrufen konnte: »Ich habe nach der Weisheit und nicht nach einer Professur für Philosophie gestrebt«, dessen Werke, die Früchte jener durchlebten Weisheit, ein rächender Protest des Geistes gegen die Dummheit sind, und dessen aristokratischer Pessimismus der lächerlichen Selbstzufriedenheit jener Pedanten, die er als ein Erzeugniss des deutschen Bodens betrachtete, kühn entgegentrat. Schopenhauer's philosophisches System wird untergehen, wie alle Systeme, aber der Geist, der es belebt hat, wird bleiben.


COLUMBIA UNIVERSITY
0032027044